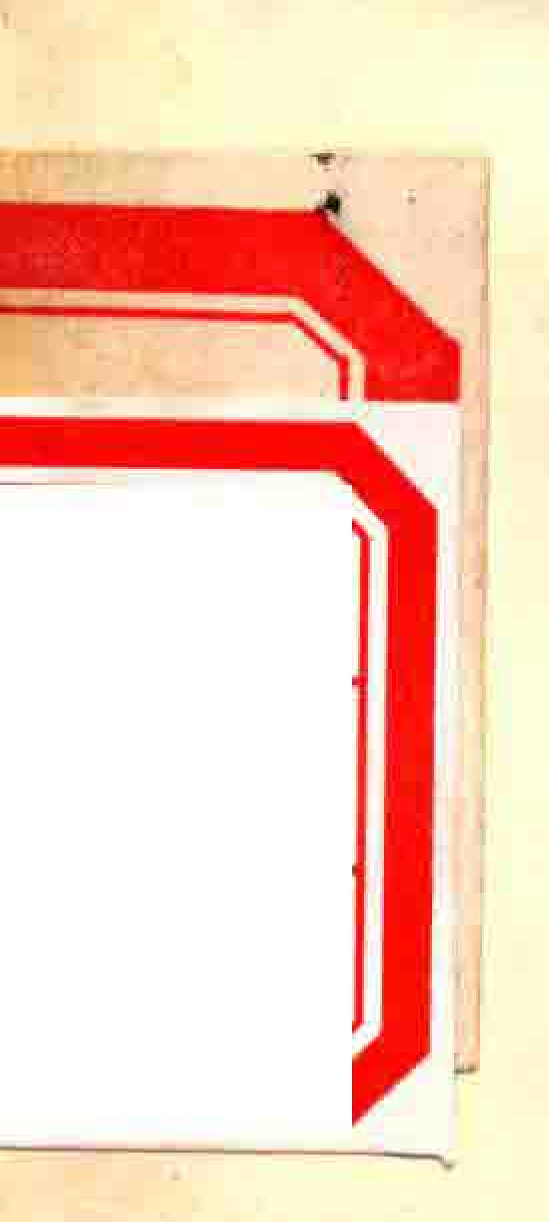
ESSAYS IN RADICAL EMPIRICISM

WILLIAM JAMES

彻底的经验主义

〔美〕 威廉·詹姆士著　　庞景仁译





上海人民出版社

XIFANG XUESHU YICONG

彻底的经验主义

〔美〕 威廉·詹姆士著 庞景仁译



上海人民出版社

ESSAYS IN
RADICAL EMPIRICISM

BY

WILLIAM JAMES

LONGMANS, GREEN AND CO.
NEW YORK 1922

本书根据纽约朗门斯-格林公司1922年版本译出

封面装帧　孙宝堂　邹纪华

·西方学术译丛·

彻底的经验主义

〔美〕威廉·詹姆士著

庞 景 仁 译

上海人民出版社出版
（上海绍兴路54号）
新华书店上海发行所发行　上海商务印刷厂印刷
开本 850×1156 1/32 印张5.25 插页 2 字数 127,000
1965年7月第1版 1987年8月第3次印刷
印数 8,001—43,000
书号 2074·309　定价 1.20元

西方学术译丛

出 版 絮 语

五十年代末和六十年代初，我社曾经翻译出版了近百种国外哲学社会科学的学术著作。现在来看，其中一部分属于西方学术名著，反映了西方哲学社会科学的研究成果，在今天仍未失去它的思想价值和文化价值。因此，我们决定从中选择一部分进行重印，编辑这套《西方学术译丛》奉献给广大读者。当然，这套书并不以此为限，我们还将继续移译国内尚未介绍过的西方重要学术著作，争取在不长的时间内构成一个西方学术著作的译介系列。

欧洲文艺复兴以后的西方世界，在近代和现代自然科学迅速发展的同时，哲学社会科学不断出现学说纷呈、多维拓展和此消彼长的局面，特别是本世纪以来的学术研究态势更引人注目，其中也不乏学术宏著巨篇。这套《西方学术译丛》将把它的翻译视点主要放在二十世纪。颇具[illegible]学、社会学、心理学、传播学、[illegible]学说，都将成为我们选择和译介[illegible]

编辑出版这套译[illegible]个朴素的愿望：既为了扩大

读者的学术眼界，也为了促成国内学术界的创造。应该承认，西方学术著作，甚至是那些巨制，基本上都不属于马克思主义的成果。但是，正如马克思主义来源于德国古典哲学、英国古典经济学和法国社会主义学说一样，吸收非马克思主义的研究成果，有利于在新的历史条件下马克思主义的发展，有利于建设社会主义的新文化。所以，当我们着手编辑《西方学术译丛》时，却在翘首盼望我国学术界结出累累硕果的季节的到来。

组织出版一套学术翻译丛书，是一项要求高、费力大的工程。尽管有人把当今世界看作"地球村"，但是生活在地球这一端的我们，要全面了解另一端世界的学术状况，依然存在很多障碍和困难。为此，我们祈求海内外行家为这套丛书通信息、出主意、提建议，当然也欢迎给以批评与匡正。

一九八六年八月

中译本说明

威廉·詹姆士(William James 1842—1910)是美国著名的心理学家、哲学家。他少时曾游学欧洲,归国后曾在波士顿学画,后来又转入哈佛大学学化学、解剖学,最后选定学医,获医学博士学位。他曾历任哈佛大学生理学讲师、生理学副教授、哲学副教授、心理学教授、哲学教授,也曾往加利福尼亚斯坦福大学、纽约哥伦比亚大学、英国牛津大学等处讲学。他的主要著作有:《心理学原理》(1890)、《信仰的意志》(1897)、《多元论的宇宙观》(1907)、《实用主义:某些旧思想方法的新名称》(1907)、《彻底的经验主义》(1912)。

詹姆士取得心理学的成就是在哲学之前。他建立实验心理室比近代心理学的奠基人、德国心理学家冯特更早,但是,冯特促进了构造主义心理学的发展,詹姆士促进了美国心理学的机能主义方向。詹姆士对心理学的贡献,是著名的"意识流"理论。詹姆士从1898年开始宣布他的实用主义哲学理论,继而形成了实用主义的初步体系。美国实用主义创始人皮尔士(Peirce, Charles Sanders 1839—1914)早在七十年代就提出:"任何一个观念的意义就在于它所引起的一切可能的或实际行动的后果",并把这一观点称之为实用主义的观点。詹姆士发展了皮尔士的观点,提出"有用的就是真理",并把他自己的实用主义体系命名为"彻底的经验主义"。

在詹姆士的论著中,他一再声明彻底的经验主义与实用主义"没有任何的逻辑关联",其实,彻底的经验主义是詹姆士实用主义的核心。在这本《彻底的经验主义》中,我们是能看到这两

者的“逻辑关联”的。詹姆士的这本书由他发表过的单篇论文所组成，1912年由美国人拉尔夫·巴尔顿·培里编纂而成。培里为《彻底的经验主义》写了“编者序言”，简要介绍了编纂过程以及书中的主要观点。培里的这篇序言，可以作为读者了解詹姆士的彻底经验主义及其与实用主义关系的辅助材料。

本书中译本曾于1965年7月作为“内部读物”出版，收入《资产阶级哲学资料选辑》第五辑中。中译本原来的题目为《彻底经验主义论文集》，这次重版改成《彻底的经验主义》，同时也对译本中的个别文字作了改动。

一九八六年十月

編者序言 iii

本书的目的是为了执行威廉·詹姆士逝世若干年以前安排的一个計划。大家知道詹姆士在1907年搜集了他发表过的一些文章，把这些文章装到一个封套里題名为«彻底經驗主义論文集»；他又把这些文章的副本装訂成册放置到哈佛一般图书館里和爱默生堂哲学图书館里以为学生之用。

两年以后，詹姆士教授发表了«眞理的意义»和«多元的宇宙»，并且在这两本书里插进去几篇他原来打算放在«彻底經驗主义論文集»里的文章。如果他还活着，他是否仍然要按照他原来的計划执行，这是不得而知的。不过有几件事实是非常清楚的。首先，包括在他原来的計划里而在上述的两本书里省略去的一些文章，对于理解他的其他一些著作都是必不可少的。他 iv
經常提到这些文章。例如他在«眞理的意义»(第127页)一书里說:“这一論述对于沒有讀过我的«“意識”存在嗎?»和«一个純粹經驗的世界»这两篇文章的人来說，可能是非常不清楚的。”在本书里他也不止一次地指出过。其次，原来作为«彻底經驗主义論文集»而搜集到一起的这些文章形成了一个不可分割的整体。这不仅是由于这些文章大部分都是在前后两年期間連續写成的，而且也因为这些文章包含許許多多相互参照之处。第三，詹姆士教授把“彻底經驗主义”視为一个独立的学說。关于这一点，他特别提出过說:“我可以說，在实用主义(按照我所理解的那样)和最近我作为‘彻底經驗主义’提出来的一种学說之間是沒有什么邏輯联系的。后者有其自己的立脚点。人們可以完全反对它而仍然不失为实用主义者。”(«实用主义»，1907年出版，«序

言»，第 ix 页）最后，詹姆士晚年趋向于把“彻底經驗主义”視为
v 比“实用主义”更为根本，更为重要。在«眞理的意义»（1909 年
出版）一书的«序言»里，著者关于他希望继續，而且，如果有可能
的話，結束关于实用主义的爭論，做了以下的說明：“我对哲学里
边的另外一种学說感到兴趣，对这种学說，我称之为彻底經驗主
义，而且我认为，要使彻底經驗主义取得优势，实用主义的眞理
学說之建立是一个第一等重要的步驟。”（第 xii 页）

因此，編者在准备本論文集的出版时受到两个动机的支配：
一方面，試求把在詹姆士教授的其他著作中找不到的某些重要
文章保存下来并使之和大家见面。对于第一、第二、第四、第五、
第八、第九、第十、第十一、第十二等篇論文就是这样。另一方
面，試求把系統地論述一个独立的、联貫的、基本的学說的一整
套的論文汇輯成册。为了这一目的，似乎最好把虽然曾經包括
在原来計划里而后来却在别处刊登了的三篇論文（第三、第六和
vi 第七），以及原来計划里沒有包括进去的一篇論文（第十二）也包
括进去。第三、第六和第七篇論文对于整个系列的連續性是不
可缺少的，而且它們同其余各篇論文交織得非常紧密，有必要使
学生們手中掌握它們以为随时参考之用。第十二篇論文对于著
者的一般“經驗主义”做了重要闡明，并且在“彻底經驗主义”和
著者的其他学說之間搭了一个重要桥梁。

总之，本书的目的不是要让它成为一本集子，而是要让它成
为一本专著。它是为了使另外一本书得以产生，那本书将包含
一些沒有以书的形式出版过的有传記性和历史性重要意义的文
章。本书不仅是对学习詹姆士教授的哲学的学生有用，而且对
即使学习形而上学和认識論的学生也有用。它系統地、簡单扼
要地闡述了“彻底經驗主义”学說。

关于这个学說的一般意义也应該說几句話。詹姆士教授在
vii «信仰意志»（1898年出版）一书的序言里把他的“哲学态度”定名
为“彻底的經驗主义”，并且加上以下的說明：“我說‘經驗主义’，

这是因为它甘愿把它在有关事实方面的一些最可靠的結論視为假說，这些假說在未来的經驗的进程中是可以改变的；我說‘彻底的’，这是因为它把一元論学說本身視为一种假說，而且不象通常在实証主义或者不可知主义或者科学的自然主义等名称之下的那种半途而废的經驗主义那样，它并不是把一元論教条地說成是全部經驗都与之相符的一种什么东西。”（vii-viii 页）象上面所描述的一种“經驗主义”，与其說它是一种学說，不如說它是一种“哲学态度”或者心情脾气，它說明了詹姆士教授的全部著作的特点。这是由本书的第十二篇論文里表示出来的。

在狭义上，“經驗主义”是用个别經驗来解决哲学問題的方法。理性主义者是靠原则办事的人，經驗主义者是靠事实办事的人。（«几个哲学問題»，第 35 页，同书第 44 页；«实用主义»第 9 页，第 51 页。）或者，“旣然原则是共相，而事实是殊相，因此說理性主义的思想方式最愿意从整体走向部分，而經驗主义的思想方式最愿意从部分走向整体，这也許是說明这两种傾向特点的最好的办法。”（«几个哲学問題»，第 35 页；同书第 98 页；«多元的宇宙»，第 7 页。）还有，經驗主义“把我們送回到感觉上去”。（«多元的宇宙»，第264页。）“經驗主义的看法”强調“旣然实在是一天、天被临时創造出来的，那么概念……就永不能恰如其份地代替知觉。……实在之更为深远的特点只有在知觉性的經驗中才能找到。”（«几个哲学問題»，第 100 页，第 97 页。）在这种意义上的經驗主义，也还是詹姆士教授的整个哲学的特征。在本书讲的并不是与众不同的、独立的学說。

viii

关于这种最后的、最狭窄的意义上的“彻底經驗主义”，«眞理的意义»的序言里（第 xii-xiii 页）有一个概要的說明，我們一定要把这个說明轉載在这里作为理解本书的一把钥匙。[①] ix

“彻底經驗主义（1）首先是一个公准，（2）其次是一个事实的

① 数目字和着重点是編者加的。

論述,(3)最后是一个概括的总結。”

(1)“公准是:在哲学家中間唯一可以展开辯論的东西将是可以用从經驗中抽出来的項来說明的东西。(具有不可經驗的性质的东西是可以任其存在的,不过这些东西对于哲学辯論的材料毫无用处。)”这就是作为“一个方法上的公准”的“純粹經驗原則”。(参看下文第159页、第241页。)这个公准相当于著者不止一次归之于霍季森的观点,即“实在不过就是‘所知那样’的东西。”(《实用主义》,第50页;《宗教經驗之种种》,第443页;《眞理的意义》,第43页,第118页。)在这种意义上,“徹底經驗主义”和实用主义是紧密相連結的。事实上,如果把实用主义說成是主
x 张“任何一个命题的意义永远能够被带到我們的未来实际經驗中的某种个别后果上去,……要点勿宁是在于經驗必須是个别的这一事实上而不是在于經驗必須是活动的这一事实”(《眞理的意义》,第210页);那么实用主义和上述的公准二者就变成了一个东西。然而本书的目的并不在于主张上述的公准,而是在于使用这个公准。这个方法在通过某一种有关关系的“事实陈述”的一些专门应用上是成功的。

(2)“事实的陈述是:事物之間的关系(无論是結合性的或是分割性的)比起事物本身来,同样是属于直接个别經驗的东西,不多不少恰好就是这样。”(参看《多元的宇宙》,第280页;《信仰意志》,第278页。)这就是本书的中心学說。“徹底經驗主义”同休謨、J. S. 穆勒等人的“普通經驗主义”的分别就在这里,当然它們之間在别方面也是有連带关系的。(参看下文42—44
xi 页。)这个学說对“活动”也从經驗和关系上做了詮释,这样也就使著者的意志主义同与他的意志主义很容易混淆的一种观点——那种观点主张純粹的或者超越的活动——有所区别。(参看本书第六篇論文。)它使它有可能逃脱曾經使哲学大伤脑筋的那些罪恶的分割:比如在意識和物理自然二者之間的分割,在思想和思想的对象二者之間的分割,在这一个心灵和那一个心灵

二者之間的分割，以及在这一个“事物”和那一个“事物”二者之間的分割。这些分割不需要求助于任何“外来的超經驗的連結性的支持”来得到“克服”(«眞理的意义»，序言，第 xiii 页)；它們可以用以下的办法来避免，即把所說的二元性視为仅仅是共同的各經驗項之中的經驗关系的各种差別。实用主义关于“意义”和“眞理”的看法，仅仅是指出在“观念”和“对象”二者之間的一种罪恶的分割如何可以象这样地避免掉。本书不仅从这一角度上介紹了实用主义，而且还加上了对上面說过的其他一些二元性的看法。

这样，实用主义和彻底經驗主义虽然在当作两种方法来看 xii
待时本质上沒有什么区别，但是在当作两种学說来看待时却是彼此独立的。因为我們有可能主张实用主义的“意义”和“眞理”論而用不着把这种理論建筑在任何基本的关系論上，用不着把这样的一种关系論扩展到其余的哲学問題上去；一句話，用不着主张上述的“事实陈述”，也用不着主张下述的“概括的总結”。

(3)“因此概括的总結是：經驗的各部分通过关系——这些关系本身也是經驗的一些部分——而一个接一个地連結到一起。簡言之，直接把握的宇宙不需要什么外来的超經驗的連結性的支持，而是自己有权拥有一个相連的或連續的結构。”經过了这样的概括，“彻底經驗主义”不仅是一个含有实用主义作为专门一章的认識論，而且也是一个形而上学。它排除了“超經驗的实在这一假說”(参看下文第 195 页)。它是著者关于实在是一个“經驗連續”这一理論的最强有力的論述。(«眞理的意义»，第 xiii
152 页；«多元的宇宙»，第五讲，第七讲。)它是实証的、建設性的“經驗主义”，关于这种經驗主义，詹姆士教授說道：“象过去經驗主义通过某种奇怪的誤解曾經同非宗教联合过那样，现在让它同宗教联合起来吧，而我相信宗教的以及哲学的一个新的紀元就要开始了。”(«眞理的意义»，第 314 页；«多元的宇宙»，第八讲，随处可见；«宗教經驗之种种»，515—527 页。)

编者向本书各篇由之而轉載过来的那些刊物，向給本书的出版提供过宝貴意见和大力支持的詹姆士教授的許許多多的朋友們表示衷心的謝意。

拉尔夫·巴尔顿·培里

1912年1月8日于马薩諸塞州，剑桥。

目　录

第一篇 1

“意識”存在嗎?

“思想”和“事物”这两个名称代表两类东西。这两类东西在常識看来,总是相反的,而且事实上总要把它們对立起来。哲学着眼在相反方面,过去对此曾做过多种多样的解释,今后可能还会这样。最初“精神和物质”“灵魂和肉体”曾代表一对对等的实体,在分量和重要性上,完全相等。不过后来康德摧毁了灵魂,抬出了超越的自我,从此这种两极的关系就大大地失去了平衡。目前超越的自我看来在唯理主义者那里代表一切东西,而在經驗主义者那里却几乎什么都不代表。在舒佩、雷姆克、納托尔
普、閔斯特贝尔格(至少是在他的早期著作中)、舒贝尔特-索尔 2
登以及其他一些作者手中,精神本原已經縮小到彻头彻尾幽灵般的状况,只是表示經驗的“內容”是被知的这一事实的一个名称而已。它失去了具有人格性的形式和活动(这些东西都轉到內容一边去了),变成了光秃秃的 Bewusstheit(意識)或 Bewusstsein überhaupt (知觉一般),它本身毫无权利可言。

我相信“意識”一經消散到純粹透明的这种地步,就要完全不见了。它是一个无实体的空名,无权立于第一本原的行列中。那些死抱住意識不放的人,他們抱住的不过是一个回响,不过是正在消失的“灵魂”遗留在哲学的空气中的微弱的虛声而已。去年我讀过不少文章,这些文章的作者看来正好要放弃意識这一概念[①],打算用并非出自两个因素的絕对經驗这一概念来取代

① 鮑德温、沃德、鮑登、京、亚历山大,以及其他等人的文章。培里博士已經坦率地越过了界限。

3 它。不过他們否定得还不够彻底，也不够大胆。过去二十年来我曾对“意識”之是不是一种实体表示过怀疑，过去七、八年来我曾对我的学生們提出过这样的一个意见，即意識是不存在的，并且打算告訴他們在經驗的实在里边有着同意識的实用价值相等的东西。现在我觉得把意識公开地、普遍地抛弃掉的时机已經成熟了。

把“意識”之存在全面加以否定，看来显然是十分荒謬的——因为，不可否认，“思想”是存在的——，这使我害怕有些讀者会放下我的文章不讀了。那么让我赶快說明一下吧。我的意思仅仅是否认意識这一詞代表一个实体，不过我却极端强調它确是代表一个职能。我的意思是：物质的东西是用存在的原始素材或性质做成的；而我們对物质东西的思想与此相反，沒有什么存在的原始素材或性质来做成它們；[①] 有的只是思想在經驗中行使
4 的职能，而且为了行使这职能，我們就求助于这种存在的性质。这种职能就是认知。为了說明事物不仅存在而且被报道，被知，就要把“意識”設定成为必要的条件。誰要是把意識这一概念从他的第一本原表里抹掉，誰就仍然必須設法以某种方式使这种职能得以行使。

一

我的論点是：如果我們首先假定世界上只有一种原始素材或质料，一切事物都由这种素材构成，如果我們把这种素材叫做“純粹經驗”，那么我們就不难把认知作用解释成为純粹經驗的各个組成部分相互之間可以发生的一种特殊关系。这种关系本身就是純粹經驗的一部分；它的一端变成知識的主体或担負

① 〔同样，沒有什么象这样的“意識活动”。见本书下文第169页注。編者〕（譯者按：所注本书页碼都是指原版页碼，原版页碼附在书页边上，可参看。又注內的“編者”系指原书編者培里。下同。）

者，知者①，另一端变成所知的客体。在把这一点弄懂之前还需要做很多解释。弄懂它的最好的办法是把它同另一看法对照一 5
下。我們可以举出最近的看法，这种看法把确定的灵魂实体消散到无以复加的程度，然而还不够彻底。如果說新康德主义排除了早期的二元論形式，那么如果我們能够連新康德主义也排除掉的話，我們就将把一切二元論形式都排除掉了。

在我称之为新康德派的那些思想家看来，意識这一詞今天无非表明經驗在結构上非是二元論的不可这一事实。这就是說，现实能够存在的最小单位不是主体，也不是客体，而是客体加主体。同时主体-客体的分别完全不同于心、物之間的分别，完全不同于肉体和灵魂之間的分别。灵魂是可以〔同肉体〕离得开的，有着单独的命运；事情可以发生在灵魂身上。而象这样的意識，任何事情都不能发生在它身上，因为它本身沒有时間，它仅仅是在时間里的事情的见証者，它在那些事情里并不扮演任何角色。总之，它不过是一个經驗中的"內容"的邏輯的相互关
系者，其特殊性是：在它里边显出事实，发生对內容的觉察。象 6
这样的意識，完全沒有人格性，因为"自我"和它的活动是属于內容的。当我說我意識到自己，或者說我意識到我产生了一个愿望，这仅仅是說某些內容——"自我"和"意志努力"就是代表这些內容的名称——在产生时并非沒有见証者在场。

这样，在康德派泉水的那些后进的飲客看来，我們一定要把意識看作是具有一种"认識論上的"必要性，尽管我們并沒有直接証据証明它存在在那里。

但是除此以外，几乎一切人都认为我們对意識本身有一种直接的意識。当外在事实的世界在物质上停止显现于我們的眼前而我們不过是在記忆里喚起它或者想象它时，我們就认为意

① 在我的«心理学»一书中，我曾試图表示我們所需要的知者无非是"流动的思想"。〔见«心理学原理»卷1，第338页以下〕

識站了出来，并且被我們感觉成为一种不可捉摸的內在之流，这
种內在之流一旦在这样的一种經驗中被认知，就同样也可以在
外在世界的表现中被測探出来。

一个晚近的作者說：“当我們試图注意意識并且看看它究竟
7 是什么的时候，它好象就不见了。就好象我們面前空无一物。当
我們內察蓝颜色的感觉时，我們所能看到的就是蓝，另外的成份
就好象是透明的一样〔完全看不见了〕。不过，如果观察得足够
仔細并且知道有什么东西要找的話，我們是能够把它分辨出来
的。”① 另外一个哲学家說：“‘意識’(Bewusstheit)是无法說明、
难以形容的，不过一切意識經驗都有这样的共同点：我們称之
为意識經驗之內容的东西都与一个以‘自我’为名的中心有着这
样的一种特殊关系，只有通过这种关系，內容才得以在主观上被
給予，或者出现。……这样一来，意識(或者說对一个自我的关
系)虽然是唯一可以把一个有意識的內容同可能在那里而无人
意識到的任何一种存在区别开来的东西，但是这一仅有的区别
理由胜过一切进一步的解释。意識之存在是心理学的基本事
实，虽然如此，我們可以认为它是千眞万确的，可以把它分析出
8 来，但是我們却既不能給它加以定义，又不能从它自身以外的任
何东西推論出来。”②

这位作者說：“可以把它分析出来”。这是把意識假定成为
具有本质上是二元論的內部組織的經驗的一个元素、环节、因
素——随便你叫它什么也好——，如果你从經驗里抽去內容，意
識就会仍旧留下，在它自己眼前显露出来。如果是这样，那么經
驗就很象画出世界图画的油彩。油彩具有二重結构，比如它包
括溶剂③(油、胶水等等)和一块內容，即溶在里面的颜料。我們
可以使颜料沉淀而得出純粹的溶济来，也可以倒出胶水或油而
得出純粹的颜料来。这里我用的是物理的减法；通常的看法是：
9 用心理的减法我們同样可以把經驗的两个因素分别出来——不
是把它們完全隔离开来，而是把它們区别到足以认出它們是两

个东西。

二

我的意见恰好与此相反。我认为經驗不存在这样的內在二重性；把經驗分成意識和內容的**不是用减法，而是用加法——即在既定的一段經驗上加上其他一些套經驗**，它在和另外一些經驗分別連結时，可以有两类不同的使用或职能。在这里也可以举油彩为例。油彩在一个油彩店里的一个罐子里，和其他油彩一起，純粹就作为可售的物质之用。把它涂在一块画布上，周围涂上别的油彩，那么相反，它在画面上就表现出一个相貌，行使着一个精神职能。同样，我认为一部份旣定的、未分的經驗，在一套联合着的組織結构里扮演知者的角色，精神状态的角色，“意識”的角色；然而在另一套結构里，这同一段未分的經驗却扮演一个所知的物的角色，一个客观的“內容”的角色。总之，它在 10
这一組里表现为思想，在那一組里又表现为事物。而且由于它能够在两組里同时表现，我們就完全有权把它說成同时旣是主观的，又是客观的。用象“經驗”、“现象”、“感官材料”、“Vorfindung”这样的一些具有双重含义的术語来表现的二元論——这些术語至少在哲学中越来越趋向于取代了具有单独一重意义的“思想”、“事物”这样的一些术語——在这种意义上的二元論，我說仍然被保留下来，不过是重新做了解释，这样，它就不再是神秘不可捉摸的，而是可以証实的、具体的了。这是一种关系上的二元論。这种二元論不是在单一的被考虑的經驗以內，而是在它以外，而且永远能够被个别化起来，能够加以界說的。

---

① G. E. 穆尔：«心灵»杂志，新編，卷12，〔1903〕，第450页。

② 納托尔普：«心理学概論»，1888年，第14页、112页。

③ “用形象比喻來說，意識好比一种普遍万物的溶剂，里边含有（无論是用隐蔽的形式或是用明显的形式）具体的不同种类的心理行为和事实”。萊德：«心理学»，1894年，第30页。

洛克和贝克莱給我們帮了一个大忙，他們使我們找到了这
些更为具体的办法来理解二元論。洛克用“观念”一詞来毫无分
别地代表事物和思想；贝克莱說常識用“实在”所指的东西恰好
11 是哲学家用“观念”所指的东西。洛克和贝克莱都沒有把这一眞
理想得十分清楚，不过我认为我所主张的观点不过是彻底实行
“实用”的方法，而曾經首先使用这种方法的人是他們。

如果讀者用自己的經驗为例，他就会看出我的意思是什么。
他可以从一个知觉性的經驗开始，从一个物理的对象的“呈现”
（姑且这样說），从他的现实的視野，从他坐在其中的房間开始，
而以他正在閱讀的书作为这个对象的中心；然后他可以在目前
按照常識的办法，即它似乎是什么就把它当作“实际上”是什么
来对待这个复杂的对象，比如說把它当作是从与之有现实的或
潜在的关系的、由其他物理的东西做成的周围世界分割下来的
一堆物理的东西。现在我們說，它同时恰好就是讀者的心灵所
知觉的**那些自身同一的东西**；而从德謨克里特时代以来，整个有
关知觉的哲学恰好就是关于以下悖論的一场长久的爭論，即显
然是一个实在，它却同时存在于两个地方，旣在外界空間里，又
12 在人的心灵里。各种“表象的”知觉論避免了这种邏輯的悖論，
但是它們在另一方面违反了讀者的生活感。讀者的生活感把房
間和书直接看成物理地存在着，不知道有什么中間介入的心理
影象。

一个同一的房間为何能够存在于两个地方，这个謎归根到底和一个同一的点为何能够存在于两条綫上的謎是一样的。如果这个点处在两条綫的交点上，它就能够同时存在于两条綫上；同样，如果关于房間的“純粹經驗”处在两个进程的交点上，两个进程分别把它連結到不同的組里去，由于它旣属于这一組，又属于那一組，因此我們就可以把它計算两次，就可以不严格地說它存在于两处，虽然不拘何时它在数目上仍然是一个单一的东西。

經驗是各种不同进程中的一个成員，我們可以从这个成員

出发，順着完全不同的綫走。同是一个东西，它同經驗的其余部分有着如此多的关系，以致你能够在完全不同的联合体系里碰到它，而且能够把它看成是置于互相对立的結构之中。① 在其中 13
的一个結构里它是你的“意識场”，在另一个結构里它是“你坐在其中的房間”，而且它完整地同时进入两个結构中，使人找不到什么借口能够說它以其一部分或方面結合于意識而以另外一部分或方面結合于外界实在。那么房間一經驗以这种方式所同时进入其中的这两个进程是什么呢？

其中一个是讀者的个人传記，另外一个是以这房間为其部分的那座房屋的历史。呈现、經驗簡言之，这(因为在我們确定它是什么之前，它必須只能是这)，它是一連串感觉、情緒、决心、运动、归类、期待等的末端，止于现在，同时它就讀者这一边来說也是一連串趋向未来的同样的“內在”活动的开端。另一方面，
同是一个这，它是一整套从前的物理活动——如盖房、裱糊、家 14
具装备、取暖設备等——的 terminus ad quem (終点)，同时也是关系着一个物理的房間的命运的一整套未来的物理活动的 terminus a quo (起点)。物理的活动和心理的活动非常奇怪地形成两个彼此不相容的組。經驗，就其为一个房間而言，它占据了那块地方并且拥有那个环境达三十年之久。就其为你的意識场而言，它可以是直到现在才存在。就其为一个房間而言，你的注意力会继續不断在它里边发现无穷无尽的新的細节。就其为仅仅是你的心理状态而言，极目所及也很少能看出新的东西。就其为一个房間而言，要一次地震，或者一群人，以及不管在什么情况下，总要一段时間，才可以毁掉它。就其为你的主观情态而言，只要你一閉眼，或一瞬間的幻想就足够把它毁掉。在实在的世界里，火会燒掉它。在你的心里，你可以让火燒它而毫无效

① 〔同样的論点，請参看作者的《眞理的意义》第 49 页注。同时也請参看本书下文第 196—197 页。編者〕

果。就其为外在对象而言，你必须每月付出那么多錢才可以住宅。就其为內在的內容而言，你可以住宅多久都不花錢。总之，
15 如果你按照心理的方向，仅仅和个人传記的各种事件一起对待宅，則經驗中各种各样本来是假的事物也都是眞的了，而如果你把宅当做一个經驗了的实在事物，按照物理的方向来看宅，并且把宅关系到外在世界中的同宅相連带的一些东西上去，則經驗中各种各样本来是眞的事物也都是假的了。

三

到此为止，一切都似乎是一帆风顺；不过当我从知觉談到概念，或者从当前的事物的情况談到遙远的事物情况时，我的論点也許就会越来越使讀者觉得不大讲得通了。不过，我相信同是这个法則在这里也一样有效。如果我們拿概念性的杂多，或者記忆，或者幻想来看，这些东西，在它們的第一意义上，也仅仅是一些純粹經驗片断，而象这样的一些片断都是一个、个的这，这些这在这一个結构里作为对象，在那一个結构里作为心理状态。所說的从它們的第一意义上来看，我的意思是說，不管它們同它們可以与之連結的、可以引向并終結于其上的、因而是可以被假
16 定去“表象”的那些可能的知觉性經驗之間的关系。首先用这样的方式来对待它們，我們就把問題限制在一个仅仅是“想到的”而不是直接感到或看到的世界上。这个世界，恰好和知觉的世界一样，最初是作为一种經驗的混沌来到我們这里的，不过不久就条理分明了。我們看出：我們可以从这个世界分割下来作为例証的任何一块都是和不同組的伙伴們連結着的，和我們的那些知觉性經驗一样；这些伙伴們通过各种关系① 連接到这块世

---

① 在这里和在别处一样，关系当然是指所經驗的关系而言，它們就是非知觉性經驗的“原始混沌的杂多”的成員，而相关的各关系項本身是这种杂多的各部分。

界上去；这一組形成一个人的內在历史，而另一組扮演一个无人格性的“客观”世界，这个世界可以是具有空間性和时間性的，也可以仅仅是邏輯的或者数学的，或者“理想的”。

使讀者看不到这些非知觉性的經驗旣具有客观性又具有主 17
观性的第一个障碍恐怕是由于知觉闖进讀者的心里所致。非知觉性的經驗与之有关系的，并且整个地由非知觉性的經驗来“表象”的那种第三組伙伴，它們对非知觉性的經驗的关系就和思想对事物的关系一样。非知觉性的經驗的这一重要的职能把問題复杂化了，使問題混乱了起来；因为我們太习慣于把知觉看成是唯一的眞正实在，以致我們不討論知觉则已，一討論知觉，我們就总要忽視存在于非知觉性的經驗本身之內的客观性。由于这些非知觉性經驗对于知觉有“知”，我們就把它們看做是徹头徹尾主观的，并且說它們完全是由叫做意識的那种素材构成的，把意識这一术語当做一种实体来用。这种办法，我正准备給以駁斥。①

我认为，任何一个非知觉性經驗，如果把它完全从知觉中 18
抽出来，都和一个知觉性經驗一样，要被計算两次，在这一个結构里作为一个对象或对象场，在那一个結构里作为一个精神状态：所有这些都絲毫沒有使它自己內部自分为意識和內容。它算在这一边时，全部都是意識；算在那一边时，全部都是內容。

关于非知觉性經驗的这种客观性，关于当前感觉的和回想起来的这二者之間的这种在实在性上的全面的平行論，我觉得在閔斯特贝尔格的«心理学原理»一书中讲得很好，我把它的原文引录如下。

閔斯特贝尔格教授說：“我可以仅仅用思維去思維我的一

---

① 关于整个非知觉性經驗的表象职能，我将在以下一篇文章里談到。这个問題牵涉到一般认識論中去的太多，因此用短短的篇幅是說不清楚的。〔参看本书下文第 52 页以下〕

些对象；尽管这样，这些对象在我的活生生的思維中历历在目，完全和所知觉的对象一样，不管在来源上这两种把握对象的办法是多么不同。在这放在我面前桌子上的书和我思維中的、放在旁边房間里而我打算去拿来的书，对我来說都是具有同样意义
19 的现成的实在，这两个实在都是我承认和重視的。如果你同意知觉性的对象不是在我以內的一个观念，如果你认为知觉和事物是不可分的一个东西，它們实际上被經驗为在那里、在我以外，那么你就不应該相信仅仅是用思維思維到的东西隐沒在能思的主体以內了。我所思維的、我用不着让它现在作用于我的感官就承认它存在的东西，完全同我直接看到的东西一样，是在外界占有其确定位置的。”

“对于在这里和在那里說得通的，对于在此时和在彼时也同样說得通。对于当前的、被知觉的东西我知道，但是对于昨天存在而现在不存在了而我不过是記忆起来的东西，我也知道。两种东西都能决定我当前的行为，两种东西都是我重視的实在之部分。誠然，对于过去的大部分我都不能确定，这和我对于当前的东西，如果我知觉得很模糊的話，也大部分不能确定一样。但是时間的間隔在原則上并不能改变我对对象的关系，并不能把
20 对象由一个所知的对象变成一个心理状态。……近在房間里我所观察的事物和远在我家里我所思維的事物，此时此刻的事物和我早已过去的童年时期的那些事物，都同样地影响着我并且决定着我。它們都具有一种实在性，这种实在性都是我对它們的經驗所直接感觉到的。它們二者都做成我的实在世界，它們直接做成我的实在世界，用不着首先被引进給我，然后再通过此时此地在我心中引起的观念做为媒介。……我的回忆和期待的这种非我的性质，并不意味着我在那些經驗里所觉察的外在对象对别人也必然会存在。睡梦中的人和精神錯乱的人，他們的对象完全沒有普遍有效性。不过，即使那些对象是半人半马的怪物或金山，它們也仍然会‘存在于外’，在幻境里，而不是存在

于我們自己‘以內’。”①

这样来对待我們的所思的世界，这当然是直接的、原始的、素朴的或实际的办法。所思的世界如果沒有知觉的世界做为它的“还原剂”(按照泰恩的意义)，由于知觉的世界“更强烈”、更眞 21
正地“外在”(这样，在对比之下，整个的仅仅是所思的世界就显得軟弱，显得內在了)，那么我們的所思的世界就会是唯一的世界，就会在我們的信仰中享有完全的实在性了。在我們的梦中实际上就会遇到这样的事，而且如果沒有知觉去中断的話，在我們的白日梦里也会遇到这样的事。

虽然如此，正和所见的房間(还用以前說过的例子)也是一个意識场一样，所思的或所回忆的房間也是一个精神状态；經驗之重叠，在两种情况下都有同样的根据。

比如說，所思的房間有許許多多所思的配合物，带有許許多多的所思的东西。在这些配合物中，有些是不稳定的，另一些是稳定的。在讀者个人的历史中，这个房間占有一个单独的日期——他也許只看见过它一次，在一年以前。另一方面，在那所房屋的历史中，这房間形成一个持久的組成部分。有些配合物，借用罗依斯的話来說，据有出奇的事实的頑强性、另一些配合物表现出幻想的流动性——我們要它們来就来，要它們去就去。这个房間同它的房屋的其余部分，同它所在的城市的名称，同它的 22
所有者、建筑者、价値、装飾計划等結合在一起，于是就站稳了脚步；如果我們想拉开它，它就要往回掙，拚命站住它原来的脚步。② 总之，它同这些伙伴密切地結合在一起，而对另一些房子，另一些城市，另一些所有者，等等，它毫无密切結合的傾向。这两个集合——即第一个是它密切結合的伙伴的集合，第二个是它松弛結合的伙伴——不可避免地形成一个对照。我們把第一

① 閔斯特贝尔格：《心理学原理》，卷1，第48页。

② 参看 A. L. 霍德尔：《怀疑者的敌人》，第94—99页。

个集合叫做外在实在体系，在这个体系中間，房間作为"实在东西"而存在着；另一集合，我們叫做我們的內在思想之流，在这里边，房間作为一个"心理的影象"而一时飘流着。① 这样，房間又可以計算两次了。它扮演两个不同的角色，它既是 Gedanke，又是 Gedachtes，既是东西的思想，又是所思的东西，它是一身而
23 二任的，而且所有这些都沒有什么悖論或神秘，就和同是一个物质事物由于它对周围世界的对立部分的关系而可以旣是低又是高，旣是小又是大，旣是坏又是好一样。

經驗作为是"主观的"时候，我們說它"表现"；作为是"客观的"时候，我們說它被表现。表现者和被表现者，这里在数目上是同一个；但是我們一定要記住：在自在的經驗里并沒有什么被表现和表现的二元性。經驗在其純淨的状态中，換言之，当它被单独拿来看时，并不存在把它自己一分为二——即一个是意識，另一个是意識"所属"的东西——这种情况。它的主观性和客观性只不过是职能上的两种属性，这两种属性只有当我們把經驗拿来做两次"对待"，也就是說，当我們两次談到它时，当我們通过一次新的回顾經驗（这种回顾經驗的新的內容是由过去的整个紛繁复杂的經驗做成的）分别同它的两个不同的結构一起来考虑时，才实现出来。

当前的瞬間场在任何时候都就是我叫做"純粹"經驗的东西。它还仅仅潜在地或在可能性上或者是客体，或者是主体。在当时它是平实无华的未經限定的现实性或存在，是一个簡簡单
24 单的这。在这种素朴的直接性中，它自然是有效的；它在那里，我們在它上面行动；而在回顾时，我們把它重叠起来，一方面看

---

① 为了簡明起见，我的論述仅限于"外在的"实在性。但是也有房間扮演角色于其中的理想的实在性的体系。比較的关系、归类的关系、序列、价值等，也是頑强的，它們給房間指定一个确定的位置，这同它在我們的連續的思想片断中各位置的不連貫性是不一样的。〔见本书上文第 16 页〕

到一种精神状态，一方面又看到这种精神状态所指的一种实在，这恰好是許多行动中的一种。"精神状态"——在回顾中它首先被明白地看成是这样——将被改正和肯定，而回顾的經驗也将受到同样的对待；但是，在过程中的直接經驗在其自己的运动上永远是"眞理"① 是实践的眞理，是要在上面行动的东西。如果世界在那时、那里要象一支蜡烛一样熄灭的話，那么它就永远是絕对的、客观的眞理，因为这是最后一句話，不会再有人挑剔，也沒有人会把其中的思想和所指的实在对立起来。②

我想我现在可以説已經把我的論点闡述明白了。意識含有 25
一种外在关系，而并不表示存在的一种特殊素材或方式。我們的經驗的特性，即我們的經驗不仅存在，而且被知——經驗是"有意識的"这种性质可以說明这一点——，通过各經驗之間的相互关系(这些关系本身就是經驗)而得到了更好的説明。

四

如果我现在进而談用概念性的經驗来认知知觉性的經驗，那么也会証明出这是一种外在关系。一个經驗将是知者，另一个經驗将是所知的实在；我用不着"意識"这一概念就能够十分圓滿地説明"能知"现实地、实际地归結到什么上去——就是說，通过世界所提供的一系列过渡的經驗而导向知觉并且終結于知

---

① 注意这个詞的含混意义，它有时用做客观的意义，有时用做主观的意义。

② 在《心理学評論》7月号(1904年)，R. B. 培里博士发表一篇論意識的文章，文章里的见解比我所熟悉的其他一切见解都更接近于我的见解。目前，培里博士认为，每一經驗场都是"事实"。只有在回顾中，当一个新鮮的經驗(在想着同样对象时)改变它、糾正它时，它才变成"意见"或"思想"。但是糾正者的經驗本身也变成了糾正了的經驗，而这样一来，經驗总的来説就是一个过程，在这个过程里，原来一直是客观的东西变成了主观的东西，变成了我們对事物的理解。我竭力向我的讀者們介紹培里博士这一篇非常值得贊賞的文章。

觉之中。但是我不想談这个,因为篇幅有限。① 我想最好多少考
26 慮一下象上面所說的整个学說所必然引起的一些詰难。

五

首先，这个問題将被問到:“如果經驗沒有‘有意識的’存在性，如果它不是部分地由‘意識’做成的，那么它是由什么做成的？我們知道物质,我們知道思想，我們知道有意識的內容，但是中立的、簡单的‘純粹經驗’这种东西是我們根本不知道的。請你說它是由什么构成的——因为它必須是由什么东西构成的——否則就請你索性抛弃它!”

这个挑战是很容易应付的。虽然为了行文方便起见我自己在本文前面一点曾說过純粹經驗的材料,我现在却必須說明:做成一般經驗的一般材料是沒有的。所經驗的事物里有多少种“性质”就有多少种材料。如果你問任何一段純粹經驗是由什么做
27 成的,答案就永远是相同的，即:“它是由这做成的，出现了什么它就是什么做成的,它是由空間、强度、扁平、棕色、沉重或其他东西做成的。”霍季森的分析在这里实在是无以复加了。經驗仅仅是所有这些可感觉的性质的一个集合名称，而且除了时間和空間(以及“存在”,如果你愿意的話),似乎就沒有什么一切事物由之而做成的普遍元素。

六

第二个詰难比較可怕,事实上一听起来簡直吓倒人。

这个詰难是說:“如果有时当做思維，有时当做事物的是同

① 关于这个問題，我在«心灵»杂志上(卷 10 第 27 页，1855 年)〔轉載在«眞理的意义»，第 1—42 页〕和«心理学評論»上(卷 2，第 105 页，1895 年)〔部分地轉載在«眞理的意义»,第 43—50 页〕，部分地談到过。請看 C. A. 斯特朗的文章，见«哲学、心理学和科学方法杂志»，卷 1，第 253 页，1904 年 5 月 12 日，我希望我自己很快就会再提起这个問題。〔参閱本书下文第 52 页以下〕

一段純粹經驗計算两次，那么它的属性怎么在两次計算时会如此根本不同呢？作为事物，經驗是有广延的；作为思維，它不占有空間或地位。作为事物，它是紅的、硬的、重的；但是誰听說过一个紅的、硬的或者重的思維呢？然而就是现在你还說过一个 28
經驗是出现了什么就是由什么做成的，而所出现的东西就是这些形容詞。如何可能一个經驗在它的事物职能上就是由它們做成的，包含它們，带有它們，作为它自己的属性，而在它的思維职能上，它就抛弃它們，把它們送給别人。这是自相矛盾的，只有把思維和事物认为是截然分开的彻底的二元論这样的一种眞理才能够使我們避免这种矛盾。只有当思想是一种存在时，这些形容詞才能'以含义的方式'（用經院哲学的术語来說）存在于思想之中；只有当事物是另一种存在时，形容詞才可能以构成成分的方式并且以具有能力的方式存在于事物之中。一个单一的主体能够采用同样的形容詞而在一个时候能为其所形容，在另一个时候仅仅是'关于'（of）它，就象关于某种所指的或所知的东西那样，象这样的主体是沒有的。"

这个詰难者所堅持的解决办法，和其他很多的一些常識的解决办法一样，越想越不令人滿意。首先，思想和事物是象通常所說的那样不同质的东西嗎？

它們有一些共同的范畴，这一点是沒有人否认的。它們对 29
时間的关系是一致的。此外，二者都可以有部分（因为一般心理学家把思想看成是有部分的）；二者都可以是复杂的也都可以是簡单的。二者都有种类之分，都可以拿来比較，都可以增加、减少、或者被安排在各种系列里。各种各类的形容詞都可以拿来形容我們的思維，这些显得和意識是不相容的，因为意識作为意識仅仅是一个透明体。譬如說思想眞率、洒脫，或者笨重。思想美丽、快活、紧张、有趣、聪明、愚鈍、集中、散漫、淡泊、混乱、模糊、明确、合理、偶然、一般、特殊，以及其他許許多多东西。此外，在心理学书里論"知觉"的章节都满載着說明思想和事物之

基本的同质性的大量事实。如果“主体”和“客体”被分开为断然相反的两种东西，彼此沒有共同的属性，那末怎么那么不容易說得出，在一个呈现出来的、被认識的物质对象里，哪一部分是通
30 过感官进来，哪一部分是“从我們自己头脑中出去”的？感觉和統摄的观念在这里如此密切地溶合在一起，以致你說不出哪里是这一个开始和那一个終止的地方，正如同在最近曾展览过的那些巧妙的环形幻画① 一样，你說不出眞实的前景和油画上的背景在什么地方結合起来的。②

笛卡尔第一次地把思維定义为絕对沒有广延的东西，后来的哲学家們都把这种描写作为正确的接受了下来。但是，当我們想到一个尺或者一个方碼时，我們說广延性是不能归到我們的思維上来的，这可能有什么意义呢？每一个有广延的物体的适当的心理图画都必須具有物体本身的全部广延。客观的广延和主观的广延之間的区别只是对一个結构的关系的不同，在心里，各种各样的有广延的东西彼此之間并不保持着必然的硬性
31 秩序，而在物理世界里，它們固定地互相限制着，并且加到一起，做成了包罗一切的**单元**，我們相信这个单元而且把它叫做实在的**空間**。作为“外在的东西”，这些有广延的东西，互相敌对（姑且这样說），互相排斥，保持着它們的距离；而作为“內部的东西”，它們的次序是松弛的，它們形成了一种 durcheinander（互

---

① “环形幻画”（panorama）和我們常见的舞台上的背景同台上的眞实道具連接在一起一样，不同的是环形幻画的背景在大厅的周围，人站在中央，环視四周，和身临其境有同样感觉。——譯者

② 我想到斯宾塞关于他的“变形的实在論”（他的学說是：有一个絕对非心理的实在）的証明，这个証明可以拿来做为在思維和事物之間不可能是彻底异质的最好不过的例証。他辛辛苦苦积累了許多不同点，而这些不同点都一步步变成了相同点，而且满都是例外。〔参看斯宾塞：«心理学原理»，第7部分，第19章。〕

相掺混），在这里边統一性就丧失了。[1] 但是，如果由此而得出結論說內部經驗是絕对无广延的，我认为这簡直是荒謬。这两个世界之不同，不在于有或沒有广延，而在于在两个世界里都存在的各种广延的各种关系。

广延的情况是这样。现在再进一步，看看其他性质的情况，是不是也是这样？是这样；而且我很奇怪这些事实在很久以前并沒有被人注意。比如說，我們把火叫做热的，把水叫做湿的，然而为什么我們却拒絕說我們的心理状态（当它是"关于"火的和水的心理状态时）或者是湿的，或者是热的呢？热和湿，无論如何"以含义的方式"，并且当心理状态是一个活生生影象时，就 32
在它里边，也正如它們是在物理的經驗中一样。道理是这样的：当我們把我們的全部經驗的这种混沌状态加以分清之后，我們发现有些火永远会燃烧木柴，永远会烘暖我們的身体，有些水永远会熄灭我們的火；然而另外有一些火和水却絕不会起什么作用。一組經驗起作用，它們不仅內在地具有它們的性质，而且以象形容詞那样附属于它們的方式、以具有能力的方式带有这些性质，使这些性质互相对抗；另一組經驗里的成員，它們无分别地也具有这些性质，却不能"以具有能力的"方式显示这些性质；这两組經驗不可避免地形成对照。我现在为我自己造成一个着得很旺的火的經驗；我把它放在我的身旁；但是它一点都不能烘暖我。我在它上面放上一根木柴，这根木柴或者燃烧，或者不燃烧，完全随我的意。我想到水，我把水浇到火上，結果什么变化都沒有发生。我把所有这样的一些事实都用这样的办法来說明， 33
即把整个这一系列的經驗都称之为不眞实的，一个心理的系列。心理的火是燃烧不着实在木柴的火；心理的水必然是不会（当然

[1] 我在这里說的是完全內部的生活，在內部生活里边，精神随意摆布它的材料。当然当精神打算抄写实在空間里的实在东西时，它的随意摆布就受了限制。

它也可以)浇灭心理的火的东西。心理的小刀可以是鋒利的,但
是它不能割实在的木头。心理的三角板是尖的，但是它的尖幷
不能扎人。相反,用“实在的”东西,就总会产生結果;这样一来,
实在的經驗就从心理的經驗分出来,事物就从我們对事物(不拘
是想象的事物，或是眞实的事物)的思維分出来，沉积成为整个
“經驗混沌”(experience-chaos)的稳定部分而称之为物理世
界。物理世界的核心就是我們的知觉性經驗，由于知觉性經驗
原本是强硬的經驗。我們在知觉性經驗上加上一大堆概念性經
驗,使概念性經驗也在想象里强硬起来,幷且借助于概念性經驗
建立起物理世界的較为遙远的部分；而环繞在这一实在之核心
的周围的是松松散散地連結起来的幻想和不过是零零碎碎东西
所构成的世界,这个世界象一片云雾一样飄浮着。在云雾里,凡
34 是在核心里所遵守的规律在那里都被破坏了。广延在那里可以
是不确定位置的;运动在那里幷不服从什么牛頓定律。

七

有一类特别的經驗,对于这一类經驗,不管我們把它們当做
是主观的也好或者是当作客观的也好，我們都能指定它們的几
种性质作为属性，因为在两种結构里它們都积极地影响它們的
伙伴，尽管在哪一种結构里都沒有象事物之用它們的物理的能
力互相作用的那样“强硬”和尖銳。我这里談的就是鉴賞(appre-
ciations)。鉴賞形成一个不分明的存在范围，它一方面属于情
緒，另一方面又有客观的“价値”，然而它似乎既不是完全內在
的,又不是完全外在的,就好象已經开始分化了,然而又还沒有
分开似的。

比如对于痛苦的对象的經驗,通常也是痛苦的經驗;对于爱
的知觉或对于憎的知觉都趋向于成为可爱的知觉或可憎的知
35 觉；对道德的“高尙”的直觉就是高尙的直觉。有时形容詞不知
放到哪里才好。我們是說有誘惑性之见呢，还是說对于有誘惑

的东西之见？是說坏欲望呢，还是說对于“坏”的欲望？是說健康的思想呢，还是說对于健康的东西的思想？是說善良的冲动呢，还是說趋向于“善良”的冲动？是說对于“忿怒”之感呢，还是說忿怒之感？二者旣在心中，又在物中，它們的性质改变它們的結构，排除某一些伙伴，又决定其他一些伙伴，它們有一些合得来的伙伴，也有一些合不来的伙伴；然而它們做得都不象在物理性质的情况中那样的頑强，因为美和丑、爱和憎、愉快和痛苦，在某些复杂的經驗里是可以同时并存的。

对于一团原本混沌的純粹經驗如何逐漸分成了整整齐齐的內在世界和外在世界，这一問題如果有人一定要从进化上来加以解释，那么整个理論之能否成功就要看他对以下問題是否說明得了：一个經驗它的性质原来是活跃的，怎么或者为什么会变得不活跃了？它在某些情况下是一个具有能力的属性，到别处怎么或者为什么就一下子变成一个靜态的或者仅仅是內部的“本性”？这也許就是心理的东西从物理的东西內部演变出来的 36
“进化”，而美学的經驗、道德的經驗以及情緒的經驗都將代表半[illegible]路的一个阶段。

八 [illegible]

但是很多讀者最后可能还会大[illegible]。他們將說：“全部都美妙得象一个天才的艺术品一样，不过我們的意識本身直觉地同你矛盾。在我們，我們知道我們有意識。我們感觉到我們的思維，它象一个生命一样在我們內里流动着，与它所片刻不离的对象絕对相反。对于这种直接的直觉，我們不能不相信。这种二元論是一个根本的給与的材料（datum）：上帝已經分开的东西，誰也不要把它們合起来。”

我对于这个問題的回答是我的最后的話，我很难过，这在很多人听起来将有唯物主义的色彩。虽然如此，我对此也毫无办法，因为我也有我的直觉，而且我必須服从我的直觉。情况在别

人可能是怎么样就让它怎么样吧，就象我确信任何事情一样，我
37 也确信在我自己，思想之流（我坚决认为它是一个现象）不过是代表这样的一种东西的一个不讲究的名称，这个东西，认眞考虑起来的話，看起来主要是由我的呼吸之流所构成的。康德所說的必須能够伴随我的一切对象的"我思"就是现实地伴随我的一切对象的"我呼吸"。除呼吸之外还有其他內部事实（头內肌肉調整，等等，关于这些东西，我曾在我的較大部头的心理学书中談过），这些都增加了"意識"的財富，就意識之从属于直接知觉而言；[①] 但是呼吸的气息（它曾經是"spirit"[②] ——外送的气息，在喉头与鼻孔之間——的原本），我相信它是哲学家們由之而构成了实体（他們认为是意識）的那种本质。**那种实体是虛构的，而具体思維都是实实在在的。但是具体思想是用同做成事物的素材一样的素材做成的。**

38 我希望我可以相信我自己已經在这篇文章里使这一点看来能言之成理。在另外一篇文章里我将試求更加清楚地說明对一个由純粹經驗組成的世界的一般概念。

---

① 〔《心理学原理》卷 1，第 299—305 页，参看本书下文第 169—171 页注。〕

② spirit（精神）原来的意思是"气"、"精"、"神"。——譯者

第二篇

39

一个純粹經驗的世界

对下列现象熟視无睹，那是不容易做到的：当前的哲学气氛中出现一种出奇的动蕩不定的局面；旧的界限放宽了；互相对立的意见緩和了；自古互不通气的体系互相借用起来了；而且大家对一些新的见解，不拘它們是多么空洞，却都很感兴趣。好象大家一致肯定的只有一件事，那就是现存的讲坛哲学的解决法有欠妥当。大家对讲坛哲学的解决法不满足，似乎主要由于这样一种感觉，即这些解决法过于抽象，过于学院气〔不切实际〕。生活是紛歧复杂、丰富多采的，年輕的一代所迫切需要的，看来是要他們的哲学中有更多的生活气味，即使这样就要求牺牲一些邏輯上的严格性和形式上的純洁性作为代价也在所不惜。超驗 40
的唯心主义尽管有它的絕对主体和絕对主体的目的統一性，却正在趋向于让世界不可理解地动蕩不定。贝克莱派的唯心主义正在放弃“节約原則”，正在小試泛心主义的抽象思辯的投机事业。經驗主义在向目的論献殷勤；而且最奇怪的是，就連理所当然地被埋葬了如此之久的自然的实在論也从草丛中探出头来，而且从极不相象的方面找到了向它伸出来的喜悦之手，帮助它重新站立起来。我們都是由于个人的情感而各有所偏，这一点我知道，而我个人就是对现存的解决法抱有很大不满；这样，我似乎看出一个大动乱的迹象，有如一些更为现实的观点、一些更有收益的方法之揭竿而起已迫在眉睫，一个不那么切削剪裁、不那么矫揉造作的眞实图景即将由之而产生之势。

如果哲学眞的是处于巨大調整的前夕，那么时代对于一切

有独創的见解可提的人来說是很有利的。多年以前我心里就逐
41 漸形成了某种形态的世界观。不管对也好,錯也好,我已經达到
了这样的一个地步,即我已几乎不能通过任何别的型式来观看
事物。因此我打算尽可能既清楚又极其簡短地把这个型式勾画
出来,并且把我的勾画公之于世,这样,它在这一泛着泡沫的釀
槽里,經过敌对者的推挤和批評家撕掠之后,終于也許会消声匿
迹,也許(如果运气好的話)靜靜地沉于槽底,作为新的产品的一
种可能的酵母,或者一个新的結晶的核心。

一、彻底經驗主义

我把我的世界观命名为"彻底經驗主义"。大家知道經驗主
义是和理性主义相对立的。理性主义趋向于强調共相,把整体
放在部分之先,无論是在邏輯的次序上,或者是在存在的次序上
都是如此。相反,經驗主义把說明的重点放在部分、元素和个体
上,并且把整体視为一个集合,把共相視为一个抽象。因此,我
42 对事物的描述,从部分开始,并且使整体成为一个第二等的存
在。我的經驗主义本质上是一种鑲嵌哲学,一种多元事实的哲
学,和休謨和他的后继者們哲学一样。他們既不把这些事实拉
到实体上去,为它所固有,也不把它們拉到一个絕对精神上去,
以为它所創造,作为它的物件。但是我的經驗主义和休謨类型
的經驗主义有所不同,因此我把我的經驗主义加上"彻底的"这
个形容詞,以表示它的特点。

一种經驗主义,为了要彻底,就必須既不要把任何不是直接
所經驗的元素接受到它的各結构里去,也不要把任何所直接經
驗的元素从它的各結构里排除出去。对于象这样的一种哲学来
說,**連結各經驗的关系本身也必須是所經驗的关系,而任何种类
的所經驗的关系都必須被算做是"实在的"和該体系里的其他任
何东西一样**。元素固然可以因为事物原来的安排改正了而被重
新分配,但是,在最后的哲学安排中,必須給每一种类的所經驗

的事物(无論是关系項或是关系)找到一个实在的位置。

連接性的关系和分离性的关系都表现为經驗之完全对等的 43
部分。普通的經驗主义不顾这个事实，一向傾向于抹杀事物的各种連結，强調事物的各种分离。贝克萊的唯名論，休謨之认为我們所辨識的任何事物都是“松散分离的”，就好象它們“毫无連接的样子”的这种論断，杰姆斯·穆勒之否认相似的事物有任何“实际”共同的东西，并且把因果連接归結为习惯的相續；約翰·穆勒之把物理的事物和自我二者都說成是由不相連續的一些可能性組成的，以及联念和心尘論之把整个的經驗一般地化成七零八碎，都可以做为我上面所說的意思的例証。①

象这样的一幅“世界图景”，其結果自然促使理性主义去努力用加上一些超經驗的統一者、一些实体、一些理智的范畴和力量、或者一些自我，来矫正它的各种不連貫性；然而，如果經驗主 44
义本来就是彻底的，对各种事物都一视同仁，不管是連接或者是分离，对每个事物都是按照它的票面价值来对待，那么其結果就不会召致象这样人为的矫正了。我所指的彻底經驗主义，对待連接性的关系十分公道，却又不象理性主义那样地对待它們，理性主义一向认为只有在某种高高在上的方式中才有連接性的关系，就好象事物的統一性和事物的多样性是完全属于不同領域的眞理和生命力似的。

二、連接性的关系

各种关系在亲密程度上有所不同。在一个論域中光是彼此“一起”(with)的关系，这是关系項所能有的最外层的关系，这种

---

① 〔参看贝克萊的《人类知識原理》《导言》；休謨的《人类理解力研究》第7节，第2部分；杰姆斯·穆勒的《人类心灵现象的分析》，第8章；約翰·穆勒的《威廉·哈密尔顿爵士的哲学的检查》，第11、12章；W. K. 克利福德的《讲演录和論文》，第274页。〕

关系似乎沒有任何深一步的結果。接着是同时和时間間隔，其
次是空間毗連和距离。再其次是相同和差异，由它們又可能推
論出許許多多关系。这以后是活动的关系，它們把各关系項結
45 成串串，其中有改变、趋向、抗拒以及一般来說的因果次序。最
后是各关系項之間所經驗的关系，这些关系項形成一些精神状
态并且直接意識到彼此互相連續。把各个記忆、意图、奋斗、遂
意、或者失意組成一个体系作为**自我**，这算是一切关系中最亲密
的关系，这种关系的关系項似乎在許多情况下都实际是滲透和
散布在彼此的存在里的。

哲学总跑不出文法上的一些虛詞。“一起”(with)、“近”(near)、“下次”(next)、“如”(like)、“从”(from)、“向”(towards)、“对”(against)、“因”(because)、“为”(for)、“由”(through)、“我的”(my)——这些詞用来指定各种类型的連接性的关系，这些类型大致是按照其亲密性和容括性越来越大的次序安排的。我們能够先天的想象一个有“一起”而沒有“下次”的論域(universe)，或者一个有“下次”而沒有“如”的論域，或者一个有“如”而沒有“活动”的論域，或者有“活动”而沒有“目的”，或者有“目的”而沒有“自我”的論域。这些都可以是一些論域，
其中每一个都有其自己的統一性的等級。人类經驗的論域，在
46 它的这一个或那一个部分上，一一具有所有这些等級。它是否
有可能享有更为絕对的統一等級，还沒有表露出来。

我們的論域，从它表露出来的看，在很大的程度上是混沌的。任何单独一种类型的連接都不能适用于組成我們的論域的一切經驗。如果我們拿空間关系来說，各种空間关系都不能把各个心灵連結成为任何一种正规体系。原因和目的等关系只有在特殊系列的事实中間才能起到这种連結作用。自我关系似乎极端有限，它不能把两个不同的自我連在一起。乍看起来，如果你要把絕对唯心主义的論域比做一个养鱼缸——金鱼正在游泳于其中的一个水晶球体——那么你就必須把經驗主义者的論域

比作好象是婆罗洲〔今名加里曼丹——譯者〕的代阿克人用以裝飾他們的住屋的一些风干了的人头那样的东西。头骨作成一个牢固的核心；但是数不尽的羽毛、叶子、小绳、串珠和各种各样飘带，从其中飘拂下来，而这些东西彼此除了都終止在头骨中这一点而外，似乎彼此毫不相干。我的經驗和你的經驗，也是同这一样的飘拂着，它們固然都終止在一个共同知觉这一核心里，但是 47
絕大部分都是彼此看不见、不相干、不可想象的。这种不完满的亲密性，經驗总和中这些部分和那些部分之間的这种单純的在一起的关系，是普通經驗主义在反对理性主义上过分强調的事实，而这一事实却一向为理性主义所过分忽視。相反，彻底經驗主义对于統一和分散这两方面都予以公平对待。它看不到有什么理由把哪一个視为虛幻。它对每一个都給予确定的描述范围，并且认为似乎有些现实的力量在起作用，这些力量随着时間的进展，使統一逐渐扩大。

曾經給哲学引起最多麻煩的連接性的关系，就是**共同意識的过渡**（co-conscious transition）（姑且这样叫）。这种过渡使属于同一自我的两个經驗之中的一个过渡到另一个里边。这在事实上沒有問題。我的經驗和你的經驗在各种各样的外在方式上是“在一起”的，但是我的經驗过到我的經驗里，你的經驗过到你的經驗里，你的經驗永远不能过到我的經驗里来，我的經驗也永远不能过到你的經驗里去。在我們个人的每一段历史里边， 48
主体、客体、兴趣和目的都**是連續的或者可以是連續的**。①个人的历史是时間中的变化过程，而**变化本身也是所直接經驗的事物中之一**。在这种情况中的“变化”意味着与非連續性过渡相反的連續性的过渡。不过，連續性的过渡是連接性的关系中的一

---

① 心理学的书近来把这里的事实描写得相当妥善。我可以举出我的《心理学原理》中“思想之流”和关于“自我”的各章，以及 S. H. 霍奇森的《經驗的形而上学》，卷1，第7、8两章。

种；而要作一个彻底的經驗主义者，这意味着在一切关系中特别坚持这种連接性的关系，因为这是战略性的要点，如果在这个陣地上稍有疏漏，则一切辯証法的敗坏勾当，一切形而上学的虛构，都要通过这个缺口傾入我們的哲学里来。坚持这个关系，意味着按照它的票面价值来看待它，不少也不多；按照它的票面价值来对待它，这首先意味着我們感觉它是什么样子就把它当成什么样子，而不是关于它的抽象空談，使我們自己越弄越糊涂，因为抽象的空談，难免說一些詞句，这些詞句驅使我們去发明一
49 些第二性的概念，以便抵消这些詞句所表示的意见，并使我們的现实經驗再度似乎在道理上是可能的。

在我的經驗的后一个环节接續前一个环节时我所眞正感觉到的是，虽然它們是两个环节，但是从这一个环节到那一个环节的过渡却是連續的。連續性在这里是一个确定类别的經驗，正如那种非連續性經驗一样是确定的，那种非連續性經驗是在我打算使我自己的一个經驗成为你的一个經驗时，我觉得不可能避免的。在后一个情况下，我不得不拿起来再放下去，不得不从一个亲自体驗的事物过渡到另外一个仅仅是理会的事物上去，而中断是被眞正經驗到和注意到的。虽然我的經驗所行使的职能和你的經驗所行使的职能可以是同一的（比如所知的同一对象和所追求的同一目的），但是同一性在这种情况下只能在中断被感觉到之后才被明显确定出来（而且时常是很难、很不可靠）；相反，在从我的一个环节过到我的另一个环节时，对象和兴趣的同一性是不中断的，而且前一个經驗和后一个經驗都是亲自直接体驗的事物。

50 在全部連接性的关系中最亲密的連接性的关系里，也就是說，当两个經驗都属于同一主体时这一个經驗轉成为那一个經驗的关系里，除了这种不中断和这种意义的連續性，沒有另外的性质，沒有另外的“什么”（whatness）。而这种“什么”是实在的經驗“內容”，正如同分离和非連續性那种“什么”在相反的情况

下也是实在的內容一样。用这种活的办法去实际經驗一个人的个人的連續，就是去认識連續性的观念和相同性的观念之源本，去认識这两个詞所具体代表的东西，去把它們所能意味着的全部东西拿过来据为己有。但是一切經驗都有其条件；而思想过分細致的知識分子，总是对这里的一些事实思来想去，并且追問这些事实如何是可能的，最后是用一堆死板板的概念的东西来代替直接知觉的經驗。他們曾經說："'相同'必須是硬梆梆的数目上的同一；它不能一个接一个地轉。連續性不能只意味着沒有空隙；因为如果你說两个东西直接接触，那么在接触点上它們
如何可能是两个？另一方面，如果你在它們之間放上一个过渡 51
关系，那么这个过渡关系本身就是一个第三者，需要被联系到或拴到它的两个关系項上去。这样下去就势必包含一个无穷无尽的系列。"等等。其結果是，問題弄得越来越困难，以致这种平易的連接性的經驗两派都不相信，經驗主义者认为事物永远是分离的，而理性主义者就用他們的一些**絕对**或**实体**，或者他們可以使用的其他无論什么样的虛构的联合者来弥补这个缺陷。①我們可以通过下列一对簡单的思考跳出所有这样的矫揉造作的困境：第一，連接和分离在任何情况下都是对等的现象，如果我們把經驗按照其票面价值来对待，就必須把它們視为都是实在的；第二，当事物呈现为連續的結合在一起时，如果我們硬要把它們視为实际上是分离的，而在有需要把它們联合起来时，我們要求一些超驗的原則来弥补我們所假定的分离，那么我們就
应当准备使用相反的作法。我們也应当要求更高一級的拆散的 52
原則，使我們的仅仅是所經驗的一些拆散更为眞实地实在。如果做不到这一点，我們就应当让本来是现成的連續性好好地呆在那里。我們沒有权利对它們有所偏持或者随心所欲地顚来倒去。

① 〔见本书下文《事物和它的关系》，第92—122页。〕

三、认知的关系

彻底經驗主义的立场将首先把我們从知者和所知之間的关系的一种人为的观点这一大陷阱里挽救出来。在整个哲学史里，主体和它的客体都被視为絕对不連續的实体；从而，客体对主体的呈现，或者主体对客体的“領会”，都曾經认为是具有悖論的性质，而为了試求克服这种悖論，就不得不发明出各种各样的理論。各种表象論都把一种心理的“表象”、“影象”或者“內容”放到这个鴻沟里作为中介。各种常識的理論，根本不管什么鴻沟不鴻沟，都說我們的心灵能够用自我超越的一跳越过这个鴻沟。
53 各种超驗主义理論都认为鴻沟不是有限的知者所能越过的，它們引进一个絕对来让它担当这个一跳。与此同时，在有限經驗內部，为了使关系可以被理解起见所需要的每一种結合方式都已充分被給与了：

(1) 知者和所知是同一件經驗，它在两个不同的結构里被計算两次；或者：

(2) 它們是属于同一主体的两件现实經驗，在它們之間有着連接性的过渡經驗的确定地带；或者：

(3) 所知是那个主体或另外一个主体的一个可能的經驗，上述的那些連接性的过渡，如果經过充分延长是会引到那个經驗上去的。

本文因篇幅有限，不适于把一个經驗可以作另一个經驗的
54 知者的所有方式都一一加以討論。① 我已經談了第一类型，即被

---

① 为了簡短起见，我把用一般命題的眞理的知識所构成的那种类型完全省略不提。那种类型在杜威的《邏輯理論研究》一书中已經彻底地并且（就我所见）令人滿意地闡明了。象这样的一些命題，都可以归結为“S—是—P”这样的一种形式；而証实它和完成它的“終点”就是結合起来的 SP。当然，知觉可以被包含在中介的經驗里，或者被包含在处于新地位上的P的“滿意性”中。

叫做知觉的那一种类型。① 这是在心灵同一个当前的物体的直接“亲习”(acquaintance)这样情况下的一种类型。在另外的类型中，心灵“間接认知”(has ‘Knowledge-about’)一个非直接当前的物体。关于第二类型，即关于最簡单的一类概念性知識，我在〔早先的〕两篇文章里論述过。② 第三类型在形式上和假定上一向可以被归到第二类型里，因此簡单的叙述一下第二类型就足可以使当前的讀者认識我的观点，并且使他們看到这种神秘的认知关系的现实意义可能是什么。

假定我正坐在我在剑桥的书房里，离“紀念堂”步行要十分 55
钟，假定我正在眞正地思考这个紀念堂。我的心灵在它前面可以仅仅有它的名称，或者可以有一个清楚的影象，或者可以有一个关于这个堂的非常模糊的影象，不过在影象里边象这样的一些內部固有的差别并不能使心灵的认知的职能有什么差别。某些外来的现象——专门的連接經驗——就是給影象（不管它可以是什么）赋以认知作用的东西。

例如，如果你問我，我用我的影象，指的是什么堂而我答不出来，或者如果我不能給你指出哈佛三角堂或不能領你到那里去，或者如果你把我領到那里去之后我不能确定我所看到的紀念堂是否就是我心里的紀念堂，那么你就有理由否定我，认为我

① 〔见本书前文第9页至第15页。〕

② 〔«論知的职能»，載«心灵»杂志卷10，1885年，和«总知事物»，載«心理学評論»，卷2，1895年。这两篇文章轉載(前一篇是全部，后一篇是部分)在«眞理的意义»一书中，见該书第1页至第50页。編者〕这两篇文章和里边的学說显然沒有受到人們的注意，而近来才从斯特朗教授那里得到好評〔«在思想和实在的关系上的一个自然主义的理論»，載«哲学、心理学和科学方法杂志»，卷1，1904年〕。米勒博士也独立地想出同样的結論〔«眞理与錯誤的意义»，載«心理学評論»，卷2，1893年；«在心理分析中职能和內容的混淆»，載«心理学評論»，卷2，1895年〕，因而斯特朗把这种結論授以詹姆士-米勒认知理論的称号。

决沒有"意指"过那个特殊的堂，尽管我的心理影象可以在某种
程度上与它相似。在这种情况下，相似性会被认为仅仅是出于
偶合，因为在世界上属于一类的各种事物都是彼此相似的，用不
着因此就认为它們能够彼此相认。

56 另一方面，如果我能領你到紀念堂那里去，并且告訴你它的
历史和当前的用处，如果在它面前我感觉到我的观念（不拘它是
多么不完善）当时曾經导向过它并且现在終結在那里，如果联合
到影象上去的周围事物和联合到所感觉的堂的周围事物一致，
我越往前走，这个系列的每一項就越同那一系列的相当的項符
合，那么我的心灵就是有預见性的，而我的观念就必須被叫做
（大家也会公认是这样）知道实在的知者。这种知觉就是我所意
指的东西，因为我的观念通过一系列对于相同和得到了应驗的
意向的連接性經驗而过渡到了那上面。沒有一个地方发生了什
么意外的不調和现象，而是每一个較后的环节都連續了和不断
确証了較前的一个环节。

在这种連續着和不断确証着（不是按照超驗的意义而是指
着确定地感觉到的过渡）的过程里，就存在着用一个观念来认識
一个知觉（percept）的这种认知里边可能包含和意味着的全部
东西。无論什么地方，只要这样的一些过渡被感觉到，那么第一
个經驗就认知最末一个經驗。什么地方它們不介入进来，或者什
么地方它們甚至不能作为可能的东西而介入进来，什么地方就
57 說不上有什么认知。在后一种情况下，两端如果一定要連結起
来的話，它們也只有通过低級的关系，即单純的相似或相继的关
系，或者仅仅是通过"在一起"的关系而連結起来。对可感觉的
实在之知識就是这样的在經驗之网的內部产生的。它是被做成
的，并且由时間中展开的关系所做成的。每当某些中介的东西被
給予，以致随着它們向它們的終点发展，人們有从一点到一点順
着一个方向发展下去的經驗，并且最后有一个完成了的过程的
經驗，其結果就是：它們〔中介的东西〕的起点从而就变成了一个

知者〔能知的主体〕，它們的終点就变成了一个所指或所知的客体。这就是任何认知(就以上所考虑这种簡单情况說)所能够被知为如何(can be known-as)的一切，用經驗的术語表示出来，这就是认知的全部性质。无論什么时候，只要我們的經驗序列是这样的，我們就可以毫不犹疑地說，自一开始"在心里"就具有最終的客体，尽管一开始时在我們心里所有的只是一段平淡无奇的实体性的經驗，和任何别的东西一样，沒有什么自我超越性，沒有什么神秘性；如果說有，那就是它进入存在并且逐漸为其他一些片段的实体性經驗所继随，中間介入一些連接性过渡的經驗。我在这里用客体存在于"心里" 所指的就是这个意思。至于存在于心里，怎么才算是更为深刻、更为实在的方式，我們沒有什么正面的见解，我們也沒有任何权利由于談到象这样一种方式而不信任我們的现实經驗。 58

我知道有不少讀者会反对这一点。他們会說："单純中介的东西，即使它們是連續实现的一些感觉，也究竟是把能知与所知給分开了，而我們在知識中所有的东西是这一个对那一个的一种直接接触，是一种'把握'(apprehension)(从这个詞的字源学的意义上来讲)，一种好象电光越过鴻沟似的跳跃，一种把两个迥然不同的关系項'打成一片'的行动。所有你的这些僵死的中介都是彼此外在的，而且是在它們的終点之外的。"

但是这样的一些辯証的詰难，使我們想起一个故事：一只狗扔掉它的骨头想咬它水里的影子。如果我們知道别处有什么更为实在的联合的話，那么我們就可以有資格把我們的全部經驗的联合說成是欺人之談。不过，用連續的过渡来联合，这是我們所知道的唯一的一些联合，不管它是由"間接认知"終結到亲习也罢，是个人的同一也罢，是通过系詞"是"的邏輯的論断也罢，或其他任何东西也罢。如果有任何更为絕对的联合的話，它們也只能通过恰好象这样的一些連接性的結果来显示給我們。这些結果就是联合的价值之所在，这些結果就是我們所說的联合、所 59

說的連續性所能实际意指的一切。洛采談到实体时所說的：象一个实体那样做就是成为一个实体①，难道这句話在这里引用不正是地方嗎？难道我們在这里不可以說：在經驗和实在是一回事这样的一个世界里，所經驗为連續的东西就是实在連續的东西嗎？在一个画廊里，一个画上的鈎子可以作为悬挂一个画上的鏈子之用，一个画上的纜绳可以拴一只画上的船。在各关系项和它們的分别都是属于經驗中的事这样的一个世界里，所
60 經驗的連接必須至少同其他任何东西一样实在。如果我們沒有什么现成的超现象的絕对来把整个經驗世界一下子化为非实在，那么这些所經驗的連接就将是"絕对"实在的連接。另一方面，如果我們有这样的一个絕对，那么我們的論敌們的关于认識的理論沒有一个能比我們的关于认識的理論更站得住脚；因为无論是經驗的分别也好，經驗的連接也好，都会一律成为它〔絕对〕的牺牲品。"一个"东西如何能认知"另外"一个东西这整个問題，在"另外性"本身是一个假象这样的一个世界里，就根本不再是一个实在問題了。②

当知識在类型上是概念性的知識，或当它形成"关于"一个对象的知識时，认知关系的主要之点就是上述这一些。它就在于連續发展前进的，以及最后（当可感觉的知觉即对象被达到时）得到完成的一些（如果不是现实的，至少是可能的）中介經驗。在这里，知觉不仅証实了概念，不仅証明了概念的认知那种
61 知觉的职能是眞实的，而是作为中介鏈条的終点的知觉，它本身的存在就創造了这种职能。凡是終結那个鏈条的东西，就是（因为它现在証明它本身是）概念"在心里所有"的东西。

---

① 〔参看 H. 洛采：«形而上学»第 37—39，97，98，243 等节。〕

② 布拉德雷倒不是宣教要人去认識他的絕对，但是无論如何他由于强調經驗到处感染上了自相矛盾而把經驗給非实在化了。他的論点几乎純粹是废話，不过这里由于篇幅所限，不去談論它了。〔参閱布拉德雷：«现象和实在»，和本书第三篇第 4、5、6 节。〕

这一种认知〔方式〕对于人类生活的最大重要性在于这一事实，即如果一个經驗认知另一个經驗，则前者可以作为后者的代表，不是从任何几近奇迹的"认識論的"意义説的，而是从这样的一种确定的实践的意义説的，即它在引导我們到同它相連带的事物上去、到它的結果上去的各式各样的活动（有时是物理的，有时是心理的）中作为它的代替物。通过对我們关于"实在"的观念所进行的实验，我們可以免去对观念所分别意指〔表象〕的实在經驗去进行实验这一麻煩。观念形成一些相关的体系，同现实形成的体系完全相当；而且，如果我們让一个观念里的关系項全面地喚起同它相連带的各关系項，那么我們就可以达到与观念里的关系項相对应的现实的关系項（如果我們在现实的世界里也全面地喚起同它相連带的各关系的話）所能使我們达到的那个終点。这就引起一般的代替問題。

四、代　替 62

在泰恩的那本論"心智"的书里，"代替"第一次被称为是一个基本的邏輯职能，虽然这早已是人所共知的事实。在一个經驗体系里，一个經驗"代替"另一个經驗，这究竟意味着什么？

按照我的看法，經驗作为一个整体来説，是一个时間里的过程，通过这个过程，无数个别的关系項，逐一流逝过去，为随于其后的其他一些个别关系項通过一些过渡方式所取代。这些过渡，无論在內容上是分离性的还是連接性的，本身都是經驗，而且一般都必須看作至少是和它們的关系項一样的实在。被叫做"代替"的事件，它的性质意味着什么，这完全根据他所得到的过渡之种类而定。有些經驗干脆取消它們先前的經驗，毫不继續它們。另一些經驗，我們觉得它們是增加了或扩大了先前經驗的意义，追随它們的目的，或者使我們更接近它們的目标。它們"代表"先前的經驗，而且可以完成它們的职責比它們本身完成 63
得更好，但是在一个純粹經驗的世界里，去"完成一个职責"，这

只有通过一种可能方式才可以理解和說明。在象这样的一个世界里，过渡和到达（或終結）是所发生的仅有事件，虽然在发生时通过如此多种的途径。一个經驗能够行使的唯一职責就是导向另一个經驗里去；而我們能說的唯一的完成就是达到某一个所經驗的目的。当一个經驗导向（或者能导向）和另一个經驗所导向的同一目的，那么它們在职責上就是一致的。但是作为当前被給予的經驗之整个体系是杂乱无章的，通过这种几乎是混沌的东西，我們可以从一个起点按很多方向走出来，然而却归到同一的終点上去，中間通过許許多多可能的途径一点接一点地移动过去。

这些途径之中任何一个都可以在职責上取代另一个，而且
64 走这一条路而不走那一条路，有时也会更有好处。事实上，而且在一般的方式下，通过概念性的經驗的各途径，亦即通过“思想”或“观念”的各途径（思想或观念“认知”它們所終止于其上的事物），是所遵循的最有利的途径。这些途径不仅使过渡以不可想象的速度进行，而且，由于它們經常具有的“普遍”性质，① 以及它們有把这一些同那一些彼此联合起来成为一些巨大体系的能力，它們就把事物本身的迟緩的連續超越过去，以比順着感性知觉的系列要省事得多的办法带着我們走向我們的最后終点。思想途径，这是多么奇妙的捷径。大多数思想途径固然代替不了任何现实的东西，它們完全終止于实在世界之外，終止于幻想、空想、虚构或錯誤，但是，当它又回到实在中来，終止于实在之中
65 时，我們就总是用它們来作为代替，而且我們大部分时間就是在这些代替中渡过的。

---

① 关于这一点，需要在本篇論文里說的是：它也可以被理解为职能的性质，并且可以用过渡（或者用过渡的可能性）的名詞来下定义。〔参考《心理学原理》，卷1，第473—480页，卷2，第337—340页；《实用主义》，第265页；《几个哲学問題》，第63—74页；《眞理的意义》，第246—247页，等等。編者〕

这就是为什么我把我們的經驗总起来称之为差不多是杂乱无章的原因。在經驗的总和里存在着比我們普通想象的多得多的非連續性。每人的經驗的客观核心——他自己的身体——固然是一个連續的知觉，而且和一个知觉一样，同样也是連續的（虽然我們可以不注意它），这个知觉就是这个身体周围的物质环境，当身体运动的时候，这个周围的物质环境也通过逐漸的过渡而改变；但是物理世界中距离我們較远的一些部分任何时候对我們来說都是不在场的，它們仅仅形成一些概念性的对象，只有在例外和相当稀少的时刻，我們的生活才插入这些部分的知觉性的实在中去。无数的思想家，在追随他們的几条在物理方面眞实的思想綫索的时候，就是围繞着他們的关于实在物理世界的几个客观核心（这些核心一部分是共有的、共同的，一部分是不相联系的），划出一些途径，这些途径有时是仅仅在一些非
連續的知觉点上相交，有时是毫不相干的；而且就在作成共同 66
"实在"的一切核心的周围，就象我上面举过的比喻在代阿克人的脑袋的周围一样，飘蕩着完全是主观的非代替性的、甚至在知觉世界里毫无可能找到归宿的一陣經驗的云雾——一个人心灵中的梦想、喜悦、哀痛和希望。这些东西固然彼此在一起而且同客观的核心在一起，但是从它們身上也許永远作不成任何一种彼此相关联的有組織的体系。

純粹代替性的或概念性的物理世界这一观念，把我們引进一种純粹經驗哲学的发展中的最关鍵性的阶段。在这里我們又重新遇到了在知識上的自我超越的悖論。不过我想，純粹經驗和代替这两个观念，以及我們对于連接性的过渡这一徹底經驗主义的看法，都是将使我們得以平安渡过这个难关的 Denkmittel〔思想手段〕。

五、什么是客观依据 67

无論是誰，如果就在他有一个經驗的时候，感觉到他的这个

經驗是一个代替性的东西，那么就可以說他有一个超出經驗本身范围以外的經驗。这个經驗从它本身的实有内部表现出“更多”的东西，并且設定出一个存在于另外地方的实在。对于超驗主义者（他們认为知識就是悬空一跳，越过一个“认識論的鴻沟”）来說，象这样的观念是不会表现出什么困难的；但是乍看起来似乎对我們这样的一种經驗主义不大相合。我們不是曾經說明过，概念性的知識完全是通过能知經驗本身以外的事物的存在，即通过一些中介經驗并且通过它所完成的一个終点作成的嗎？知識能够在組成它的存在的这些元素出现之前存在嗎？而且，如果知識不存在，客观依据怎么能产生？

解决这一困难的关鍵在于把同时旣作为証实和完成了的认
68 識作用，和作为在过渡及前进过程中的这同样的认識作用区分开来。我們再拿上面說过的紀念堂的例子来說明：只有在我們的关于紀念堂的观念已經现实地終止于知觉之上的时候，我們才“确实”知道这观念对于这从一开始就有认知的能力。它的认知紀念堂的性质，或者甚至认知任何东西的性质，只要沒有通过过程的終結而建立起来，就一直是可以怀疑的；虽然如此，认識作用是实际存在的，就象它的結果现在所指出的那样。由于知觉之逆溯的、使认識成为有效的力量，在証实了我們是紀念堂的现实的知者老早以前我們就已經是紀念堂的潜在的知者了。正如同由于使我們有朝一日一定要死这种不可避免的事情的潜在性，我們时时都是“会死的”这件事一样。

现在我們的认知絕大部分都沒有超过这个潜在的阶段。它从来也沒有完成和“釘死”。我不仅是指我們对于象以太波或分离出来的“电离子”那样的一些不可知觉的东西的观念說的，或者是指象我們旁边的人們的心灵的内容那样的一些“心象”說的；我也是指这样的一些观念說的，这些观念是我們可以証实
69 的，假如我們不嫌麻煩的話，虽然从知觉上沒有終止，我們却认为它們是眞实的，因为沒有什么东西告訴我們不是这样，也看不

出有什么相反的眞理。連續进行思維而不受到挑战，在百分之九十九的情況下就是在实践上代替我們的十足意义上的认識作用的。由于每个經驗都通过认識作用的过渡而过到另一經驗上去，由于我們在任何地方都沒有感到有同我們在别处认为是眞理或事实的东西相矛盾，因此我們就信任这个〔經驗之〕流，认为它一定会达到目的地的。比如說我們生活在一个前进的浪峰的頂端，我們往一个确定方向落向前去的感觉就是我們所走的全部未来的路途。这就象一个微分系数应該有意識幷且把它自己看成是对一个画好了的曲綫的一种代替。特别是，我們的經驗含有各种各样的速度和方向，它大部分是生活在这些过渡的阶段中而不是生活在旅程的終結上。趋势的經驗已足够使我們据以行动——即使后来的証实变得完全的了，我們在那些时刻中又能多做出了什么来呢？

这就是作为一个彻底的經驗主义者的我回答那样一些人的 70
話，那些人指責客观的依据这个我們的經驗中如此恶名昭著的角色包含着一个鴻沟和不顾命的一跳。正面連接性的过渡旣不包含鴻沟，也不包含一跳。它旣然就是我們称之为連續性的东西的本源，它在什么地方出现就在什么地方造成連續。我知道得十分清楚，象这样的簡短的几句話幷不能使死硬的超驗主义者动搖的。他仍然要說：連接性的經驗分开經驗之中的各关系項。連接性的經驗是插在中間的第三者，它們本身必須被一些新的紐带所連結，而且如果借助于它們，那会給我們召来无限地更坏的麻煩。“感觉到”我們向前运动是不可能的。运动蕴含着終点；而終点怎么能在我們到达之前被感觉到呢？单单是起、行，单单是立即离去这一趋势，就包含着鴻沟和一跳。連接性过渡是最肤浅的现象，是我們的感性的假象，这种假象一碰到哲学的思考就会粉碎。概念是我們唯一可以信賴的武器，因为概念和絕对是手拉手工作的。概念完全分散了經驗，但是当絕对把 71
这工作接过来时，这种分散就会很容易地重新被克服。

对这样的一些超驗主义者，我先让他們（至少是暂时如此）坚持他們的信仰吧。在本文里我的篇幅有限，不能进行辯論，因此我仅仅把經驗主义学說提出来作为我的假說，能不能解决什么問題，就随它便吧。

我說客观依据就是这么一回事，我們的很多經驗都沒有完成，都是在过程和过渡中。我們的經驗之野同我們的視野一样，都沒有确切的界綫。二者永远在四周一层层地加上新的东西，这种新的东西不断发展，并随着生活的前进而逐渐取代了它們。一般来說，关系在这里是同关系項一样实在的，而超驗主义者表示不服气的而为我所能同情的唯一的一点，仅仅在于他指責我
72 首先象我所做的那样把知識說成是外部关系，其次又承认，在十分之九的情况下，这些关系之存在不是现实的，而仅仅是潜存的，这样我就抽掉了坚实的基础，并且偸天換日地用知識頂替了眞正的事物。这样的一个批評者也許可以說，只有相信我們的观念是自我超越的，而且在被經驗所終結之前就已經是“眞实的”，才可以在象这样的一个世界里挽回知識的坚实性，在这个世界里，过渡和終結只有在例外的情况下才被完成。

我以为这是应用实用主义方法的一个非常好的地方。当一个爭論发生的时候，那种方法就在于預示如果这一边对了而那一边不对时，其实际后果会有什么不同。如果想不出什么不同来，那么这场爭論就是无事生非。那么这种被肯定为先于中介的或終結的經驗而存在的自我超越性会被认識为什么呢？如果它是眞实的，对我們来說，它的实际結果又会是什么呢？

它对我們只能有这样的結果，即指引我們，把我們的期望和
73 实际的趋向引到正确的途径上去；而在这里，只要我們和对象还沒有面对面（或者象在心象的情况下，永远不能面对面），正确的途径就是引导我們达到最邻近对象的东西的途径。在做不到直接亲习的地方，間接认知就是第二个最好的东西，与现实存在对象周围的东西以及与它有最密切的关系的东西直接亲习，就把

这样的知識放在我們的把握之中。比如說，以太波和你的忿怒，是我的思想从知觉上永远归結不上的东西，但是我对这些东西的概念就把我們引导到它們的边緣，引导到光譜，引导到伤人的言行上去，而这些东西就是实际最接近它們的一些結果。

即使我們的观念确实具备这种假定的自我超越性，下面这一事实也不失其为正确的，即观念之使我們具有这样的一些結果，对我們来說应該是这一自我超越性的唯一的票面价值。不言而喻，我們的經驗主义的賬上不折不扣地就是按照这种票面价值兌付的。因此按照实用主义的原則，在自我超越性上的爭論純粹是一种字义的爭論。不論把我們关于心象的东西的概念叫做自我超越的或者不叫做自我超越的都沒有什么两样，只要我們关于如此高高在上的这样一种超越性的結果——当然是对我們来說的結果，是人本主义的結果——的性质沒有分歧的話。如果一个絕对由于別的理由而被証明存在的話，那么就可以出现这样的情况：他的知識在无数的情况下在我們的知識仍然不完全之处就終結了。然而这件事对我們的知識毫不相干。无論我們承认这样的一个絕对也罢，不承认它也罢，我們的知識既无損失，也无增益。 74

这样，一个一直在过渡中、在前进中的知識这一观念在这里就和我在前面題为《意識存在嗎？》那篇論文中所闡述的"純粹經驗"的观念携起手来了。当前的瞬間场(instant field)永远是在"純粹"状态中的經驗，是平实无华的未經限定的现实性，是一个单純的这，还未分別成为事物和思想，仅仅是可以潛在地归类为客观事实或为某人关于事实的意见。当这个瞬間场是概念性的时候，也和它是知觉性的时候一样，都是这样的。"紀念堂"在我的观念里也正如当我站在它前面时一样，都是"在那里"。无論在那一种情况下，我都是为了它而行动。只有在后来的經驗取代了现时的經驗时，这种素朴的直接性才在回顾上被劈分为两个部分："意識"和意識的"內容"，而內容才得到改正或証实。而 75

还仍旧是純粹的或当前的任何經驗——例如我的关于我正在写的这几行字所包含的东西的經驗——都是被当作"眞理"的。明天就有可能把它化归为意见了。超驗主义者在他的一切特殊知識上也和我一样,少不得也会被化归为意见的:他的絕对也挽救不了他。那么他为什么要为了仅仅是让认識須受制約于这种不可避免的条件的这样一个关于认識的說明而爭辯呢?认識作用实际上非常象是我們的生动活泼的生命的一个职能,又为什么一定要认为它是一种时間以外的靜止的关系呢?洛采說:要一个事物是有效的,就等于把它本身造成为有效的。当整个宇宙似乎仅仅是正在把它本身造成为有效而且尚未完成(否則它为什
76 么不断地改变?)时,为什么在一切事物中只有认識作用应該是例外?为什么它不应該象任何别的事物一样也是把它本身造成为有效的?它的某些部分可能是已經有效了或者无可爭辯地被証实了,这当然是經驗主义哲学家和其他任何哲学家一样永远可能希望的事。

六、不同心灵的相接①

把过渡和預期这样立为純粹經驗里的主脑,这就不可能附和英国学派的唯心論〔观念論〕。事实上,彻底經驗主义同自然的实在論的关系比同贝克莱的观点或者穆勒的观点的关系要近得多,而这一点是不难表明的。

对于贝克萊学派,观念(它和我名之为經驗的东西在說法上是等值的)是不連續的。每个观念的內容都完全是內在的,并且沒有那种与它們同质的、以及它們的存在可以由之而連接起来的过渡。你的紀念堂和我的紀念堂,即使当它們都是知觉时,
77 也是彼此毫无关联的。我們的生命是一堆杂湊起来的独我〔論〕(solipsisms),照严格的邏輯只有一个上帝才可以由之而組合成

① 〔参閱《两个心灵如何能知一件事物》,本书第四篇。〕

为一个"宇宙"，即使是一个"談論的宇宙"〔"論域"〕。在我的对象和你的对象之間沒有什么动力之流。我們各人的心也永远不能汇合在同一个东西上。

这样的一种哲学是彰明昭著地不足为信的。它的"冷酷、勉强、不自然"的程度达到了极点；很可以怀疑的是：即使把它看待得如此郑重其事的贝克莱自己，当他走过伦敦大街时，是否就真的相信他的心和他同行者的心所看到的是絕对不同的城市。

我认为，可以論証我們各人的心至少在某些共同的对象上汇合的决定性理由是：如果我不这样假定，我就絕沒有理由来設定你的心存在。我为什么設定你的心？因为我看见你的身体用一定的方式在行动。它的姿势、面部动态、言語和行为，一般說来，都是"有所表示的"，所以我断定它和我的身体一样也是由于象我的內部生活一样的一种內部生活所策动的。这样从类比上作出的論証就是我的理由，不管是不是在它之前有一种本能的 78
信仰。但是"你的身体"在这里除了是在我的范圍內的知觉以外，还能是什么呢？只是因为它使得那个对象——即我的对象——有了生气，我才有任何机会想到你。如果你所策动的身体不就是我看见的那个身体，而是你自己的某种复制的身体，我所看见的你的身体和这个复制品毫无关系，那么你和我就是属于不同的宇宙，而对我来說，說到你那就是愚蠢的。千千万万的这样的宇宙即使现在也可以并存，彼此毫不相干；我所关心的只是我自己的生活与之相联系的宇宙。

在我的宇宙中我叫做你的身体的那一知觉性的部分里，你的心和我的心相遇合并且可以叫做相接。你的心策动那个身体而我的心看见了它；我的各样思想就象轉成它們的和諧的认識的完成那样轉成那个身体；你的情緒和意志就象原因轉成其結果那样轉成那个身体。

但是那个知觉同我們的其他一切物理性知觉是連在一起的。它們和它是属于同一质料的；而且如果它是我們的共同所

79 有物，那么它們也必須是我們的共同所有物。例如，你的手抓住绳子的一端，我的手抓住绳子的另一端。我往这边拉，你往那边拉。如果我們两人的手在这个經驗里是彼此共同的对象，那么绳子能不是彼此共同的对象嗎？对绳子是这样，对其他任何知觉也是这样。你的对象多少次和我的对象相同。如果我問你，你的某一个对象，比如說我們的老紀念堂在哪里，你就用我所看见的你的手指指出我的紀念堂。如果你在你的世界里改变了一个对象，比如熄灭了一支蜡烛，那么当我在场时，我的蜡烛事实上也灭了。只有在你同样也改变了我的对象时，我才猜測你存在。如果你的对象不是和我的对象相幷合，如果你的对象不是等同地在我的对象所在的那个地方，那么就必須証明出来确定地在另外什么地方。但是旣然你不能給它們指出另外的地方，那么它們的位置就必須是看来象是在什么地方就是在什么地方，即在同一的地方。①

因此，在实践上，我們大家的心在它們所共同的一个对象世
80 界里相遇合，如果一个或几个心被毁掉了，这个世界会依然存在。我看不出对这一假定的照字面来說的眞实性会有什么正式的反对。按照我所維护的原則，一个“心灵”或者“个人意識”是代表着通过某一些确定的过渡而跑到一起的一連串經驗的名称，而一个客观实在是为不同的一些过渡所連結起来的一連串相同的經驗。如果一个同一的經驗能够被計算两次，一次是在心理的結构里，一次在物理的結构里（就象我时常在我的关于“意識”那篇文章里所指出它能够被計算两次那样），那么我們看不出为什么它不可以由于进入三个、四个或者随便多少个不同的心理結构而計算三次、四次或者随便多少次，正如同一个点如果放在各綫相交的点上，就可以引出許多不相同的綫一样。取

① 有人认为我們彼此共同的对象就在我們各自的头脑中。这一种观点是无法认眞加以辯护的，因此我不去談它。

消任何一些結构不会毁坏經驗本身或經驗的其他結构，正如同取消任何一些从点上引出的綫不会毁掉其他的綫，或者毁掉点本身一样。

我很知道有这样的一种詭計多端的辯証法，这种辯証法认为，一个关系項如果放在另一个关系里就必須是一个內在本质 81
上不同的关系項。这个难题永远又是那个古希腊的难题，就是說，同一个人不能在同这一个邻人的关系中是高的，而在同那一个邻人的关系中是矮的，因为这样就会使他成为同时既是高的又是矮的。在这篇論文里，我不能停下来去駁斥这种辯証法，因此我就继續前进，暂时先不防守我的側翼。① 但是，我的讀者只要承认：同一“现在”既終止过去又开始未来；或者当他从他的邻人手中买一亩地时，同是一亩地都連續地出现在两个財产中；或者当我給他一元錢，这一元錢就是从我的口袋出去的那一元錢同时也是进到他的口袋里的那一元錢；那么他也必須同样承认这一事实，即同一的对象，既然可以被关联到其他随便多少完全不同的心灵上去，那么很可理解，它也可以在其他随便多少完全不同的心灵里占有一个地位。这就足以說明我目前的观点了：常識对于各人心灵共有同一对象这一看法本身并沒有什么特殊的邏輯上的或认識上的困难，它站得住或站不住就在于事物与 82
其他事物的連接性的关系之一般的可能性如何。

那么在原則上就让自然的实在論被看作是可能的吧。你的心灵和我的心灵可以終結到同一的知觉上，不是单純地与之相对，就象它是一个外在的第三者那样，而是把我們两人的心灵插入它的里边，并且同它合并起来，因为当一个知觉性的終点“完成”时表现为所經驗的連接性的統一就是这样的。即使如此，两根绳子可以捆同一的一捆东西，但是其中任何一根绳子，除了另外一根绳子系于其上的那捆东西的这一部分之外，并不接触任

① 〔論証见本书第三篇，三。编者〕

何其他部分。

因此这不是一个形式的問題，而仅仅是一个經驗的事实問題：当你和我被說成是知道"同一的"紀念堂时，我們两人的心灵是否終結在一个数目上同一的知觉之上或之中。显然，事实明摆着并非如此。除掉色盲和象这样的可能的东西之外，我們还是从不同的視角来看紀念堂的。你可以在紀念堂的这一边，我可以在紀念堂的那一边。此外，我們每人的知觉，由于看到紀念

83 堂的表面，只是我們的暫时的終点。在我的知觉以外緊接着的东西并不是你的心灵，而是我自己的更多的一些知觉，这些知觉是我的原本的知觉发展出来的，比如紀念堂的內部，或者它的砖和水泥等的內部結构。如果我們两人的心灵是相接邻的（按照这字字面的意思），那么不管那一个心灵都不能越过它們共同所有的知觉，这个共同知觉就会是在它們之間一道最后的藩篱——事实上除非是它們漫溢过它并且"共同意識"到它們的內容之一个更为广闊的部分，而这（思想轉移除外）并不被設想为是这样的情况。就事实而論，最后的共同藩篱永远能够被两人的心灵推移得比每一个人的心灵的现实知觉更远，一直到最后它消溶于仅仅是象原子或以太等不可知觉的东西的概念中，以致在我們終結于知觉中的地方，我們的认識仅仅在表面上是完成了，因为，从理論的严格意义上来說，它仅仅是那些由概念所引出的更遙远对象的一种潛在的认識。

那么自然的实在論（它在邏輯上是可以容許的）就被經驗的事实所駁倒了嗎？我們的心灵就終于沒有共同的对象了嗎？

84 是的，它們肯定是有共同的空間。按照实用主义原理，凡是我們說不出有什么差异性的地方，我們就不得不断定有同一性。如果在名称上是两个东西，而这两个东西的性质和功能都毫无差别，并且同一时間在同一地点，那么我們就必須說它們在数目上是一个东西而有两个不同的名称。但是，就我所知，沒有什么可以找得出的检驗标准用以指出你的紀念堂的知觉所占的空間

同我的紀念堂的知觉所占的空間不同。我們各自的知觉本身可以被指出不同;但是,如果要求我們之中的每一个人都指出他的知觉在什么地方，那么我們就都指向同一的地点。紀念堂的一切关系(无論是几何的关系或因果的关系)都起源于或終結于我們两人的手相遇的地点上，而如果我們两人中的任何一个人想使紀念堂在别人的眼前改变时，也要从那里开始工作。我們的身体也正是这样。你由內部所能策动和感觉的你的身体，也一定和我由外部所看到或摸到的你的身体在同一地点。“那里”对我来說意味着我把我的手指放到那上面的地方。当我把手指放 85
在你的身体上时，如果你不感觉到我的手指的接触是在我的感觉中的“那里”，那么你感觉它在哪里呢?你对你的身体的內部策动是在那里遇到我的手指:你就是在那里抵抗它的推力,或者退回去,或者用你的手把我的手指拨开。我們象这样地(你从內部,我从外部)感觉到的身体,不管我們之中任何一个人对于它的实在构成可以获得的什么样更进一步的知識，新理会到的或知觉到的构成部分都必須被固定在那同一地位，而你的心灵和我的心灵都永远必須通过那一个空間而得到交汇，这种交汇是由于我送到那里的感染和这感染可以从你那里引起的反应作为媒介而实现的。

那么,用一般的話来說,无論我們的心灵可以用什么样的一些不同的內容来充实起一个地位，这地位本身总是两个心灵在数目上同一的內容,是一块共同所有物,两个心灵在这个共同所有物之中,通过它,并且在它之上連結起来。我們的某些經驗的 86
容器旣然象这样是共同的，那么經驗本身有朝一日也可能变得是共同的。如果那一天終于到来，我們的思想就会終結于一种經驗上的完全的同一性,随着那些經驗的前进,我們关于眞理的爭辯,也就会終結了。旣然不出现什么不同之点,这些爭辯就会必須被算是相同的了。

七、結　論

由于以上这些，我們就有了一个純粹經驗哲学的梗概了。在本文开始时我曾把这种哲学叫做一种鑲嵌哲学。在实际的鑲嵌艺术①品上，各个零块是在一个基底上凑在一起的，其他各派哲学中的**实体**、超越的**自我**、或者**絕对**，就可以看作代表这种基底。在彻底經驗主义里，沒有什么基底；就好象各个零块是从边靠边互相粘起来似的，在它們之間的被經驗到的过渡就做成了它們的胶泥。当然这种比喻是会引起誤解的，因为在实际經驗里，比
87 較有实体性的部分和比較有过渡性的部分連續地互相滲透，一般来說沒有什么間隔需要用外在的胶泥去弥合；而现实所經驗的无論什么間隔都是不能弥合的，它一直到头都始終是并且被算为間隔。不过这个比喻可以用来象征这一事实，即經驗本身，一般来說，可以从它的边緣上生长起来。我认为这一点是不能否认的，即經驗的一个环节通过过渡而滋生出另一环节，这种过渡（不拘它是連接性的或是分离性的）使經驗的結构得以继續。在过渡里和在被連接的各关系項里有同样多的生命；实际上，看来生命在过渡里时常更为显著，就好象我們的冲鋒和突然袭击造成战场上眞正的火綫，就好象农民烧起燎原野火时一条火綫向前蔓延一样。我們就是看着前方同样也向后回顾地生活在这条綫上。就它的来到显然是作为过去的連續来說，它是"属于"过去的；而当它来到时，就未来将会把它連續下去来說，它是属于"未来"的。

有了这些被經驗到的連續性的过渡关系，我們的經驗就成
88 为认知的經驗。在最簡单、最完全的情况中，各个經驗是互相认知的。当它們当中的一个在完成的意义上总結前一串經驗时，

① 鑲嵌(mosaics)艺术作品，是用各种顏色的小石块拼在一起，鑲嵌在墻上或地上，构成人物或图案。——譯者

我們說这就是其他那些經驗所"曾在心目的"(had in view)。在这样一种的情况中,知識就被証实了;眞理就"被儲存下来"了。然而主要地,我們是靠投机性质的投資过生活的,或者仅仅是靠期待过生活的。但是,靠有可能性的事物过生活,也和靠现实的事物过生活同样有价値,只要我們的票据一直能兌现就行。显然,在大部分情况下它是能兌现的,世界很少拒付我們的支票。

在这种意义上,我們在任何时刻都可以继續相信一个存在着的彼岸。我們的满有把握的奋勇前进,只有在特殊的情况下,才遭到阻难。当然,彼岸在我們的哲学里本身必須永远具有一种經驗的性质。它如果不是我們自已的一个未来經驗或者我們的邻人的一个现在經驗,就一定是普林斯博士和斯特朗教授的意义之下的一个自在之物——也就是說,它一定是一个自为的經驗,这种經驗对其他事物的关系,我們解释为分子、以太波或 89
物理符号可能代表的其他不論什么东西的作用。① 这就揭开了彻底經驗主义和泛心論的关系的一章,对于这一問題,我现在还不能开始談論。②

"彼岸"在任何情况下都能够和实际設定它(用向它的方向瞻望的办法来設定它,或者用轉向以它为目的方向的办法来設定它)的这一經驗同时存在,——因为它能够被經驗为业已同时存在。在那种結合成为现实性之前(上述設定的眞理性,即使在现在来說,也就在于这种結合的潜在可能性),"彼岸"和它的知者就是彼此分裂开的一些实体。世界在这样的限度上,是多元

① 我們的心灵和这些心象的实在,总仍旧含有共同的空間(或拟空間,就象我想斯特朗教授把"各自在之物"之間的相互作用的媒介叫做拟空間那样)。我們在那里安置分子等等东西,我們从而就在那里知觉到被說明的感性现象,它們就一定会在哪里存在,并且在那里开始作用。〔参看莫尔頓·普林斯:«心灵的性质和人类的自动作用»,第1部,第3章、第4章;C. A. 斯特朗:«心灵为什么具有一个肉体»第7章。〕

② 〔参看本书第六篇末节;«一个多元的宇宙»第四至七篇。〕

的，它的統一性尙未被充分經驗到。不过随着經驗很快得到証实，一度是分离的一串串的經驗也很快地互相交織在一起；而这
90 就是为什么我在我这篇論文的前面曾經說，世界的統一性整个說来是在增加的理由。宇宙在量上通过新的經驗接在旧的經驗集合体上而連續不断地增长着；不过就是这些新的經驗时常給这个經驗集合体一个更为巩固地結成一体的形式。

以上这些就是純粹經驗哲学的主要特点。純粹經驗哲学有无数的其他方面并且引起无数問題，但是我已經接触到的各点似乎已足够做一个引子。在我自己的心里，这样的一种哲学最符合一种彻底的多元論，最符合新鮮事物和非决定論，道德論和有神論，并且符合最近牛津和芝加哥两个学派突然向我們提出的“人本主义”①。然而我不能肯定所有这些学說都是它的必要的、不可缺少的联盟。它表现出了如此之多的不同点，旣不同于常識，也不同于唯心論〔观念論〕(二者做成了我們的哲学語言)，
91 以致把它叙述出来也几乎和把它清楚地想出来一样很不容易，而且，如果要使它成为一种受人敬重的体系，那就必須靠許多人的合作把它建造起来。我觉得，正象我在本文开始时所說的，許多人事实上正在轉向彻底經驗主义的方向。如果我的話能够使他們再进一步，如果他們因而把他們的較强大的声音加到我的較弱小的声音上来，那么这篇論文的发表就会是值得的了。

① 关于最近这一联盟，我在一篇題为《人本主义和眞理》的文章里边談到一点，发表在《心灵》杂志1904年10月号上。〔收在《眞理的意义》一书中，第51—101页。参閱本书第十一篇《再論人本主义和眞理》。〕

第三篇 92

事物和它的关系

經驗在其直接性中似乎完全是流动的。在我們的本能的为我世界还沒有为反思所打碎以前，我們大家所享有的积极生动的生活感本来是自身明朗而不出现什么矛盾情况的。它的困难是不如意的事情和不确定的东西。它們不是理智上的矛盾。

然而，当反思的理智一工作起来，它就在流动过程中发现了一些不可理解的东西。它把經驗的各个元素和各个部分区分出来，加給它們一些不同的名称，而象这样分割开来的东西，它就很难再把它們弄到一起了。皮浪主义接受了不合理性，耽溺于它的辯証法的苦心孤詣的推敲。其他哲学派別，有的由于无知，有的由于抗拒，有的由于使辯証手法轉而反对其自身，否定其原初的一些否定，都試图重新恢复生活的流动意义，并且让补 93
贖来代替无辜。任何一种哲学都可以这样做，而这样做的完滿程度就是它在人类事业方面所获得的成功的尺度，就是它在哲学史上的重要性的尺度。在上文«一个純粹經驗的世界»中，我曾試求自己来概略地解决这个問题，我一般地强調直接經驗到的連接性的关系也是同其它任何东西一样实在的，以反对辯証法的某些最初步驟。如果我的綱要还不显得过于天眞的話，我就必須进一步予以詳細闡明。我打算在这篇文章里来做到这一点。

一

我把直接的生活之流叫做“純粹經驗”，这种直接的生活之

流供給我們后来的反思与其概念性的范疇以物质材料。只有新生的嬰儿，或者由于从睡梦中猛然醒来，吃了药，得了病，或者挨了打而处于半昏迷状态中的人，才可以被假定为具有一个十足意义的对于这的“純經驗”，这个这还沒有成为任何确定的什么，
94 虽然它已准备成为一切种类的什么；它旣充满着一，同时也充满着多，但是各方面都并不显露出来；它彻头彻尾在变化之中，然而却是十分模糊不清，以致它的各方面相互滲透，并且无論是区别点或是同一点都抓不住。在这种状态中的純粹經驗不过是感情或感觉的别名。但是純粹經驗之流一来就立即用一些重点去充实它自己，这些突出部分被同一化了，固定化了，抽象化了，这样一来，經驗之流现在就象用一些形容詞、名詞、前置詞、連接詞被射穿一样。它的純粹性仅仅是一个相对的名詞，意味着它所仍然体现着的未言詞化的感觉之比例匀称的总和。

远远地倒回去，我們就看出，这个流，不論作为一个整体或就其各个部分来看，都是連接的事物之流，同时也是分离的事物之流。巨大的时空連續和自我包容了每一个事物，在各个事物中間一起流动而各不相扰。它們所包容的事物在某些方式上是分开的，而同另一些方式上又是連續的。某些感觉同某些观念联合在一起，而同另外一些感觉則是不能联合的。各种性质共
95 同滲入一个空間，或者从一个空間里互相排斥出去。它們强固地粘合在一起成为組，这些組有些是联合行动的，有些是分散行动的。它們的变化是突然而来的或者是不連續的；它們的种类相同，或者不相同；并且在这样做的时候，它們就落入一些或是正規的或是不正規的系列中去。

在所有这些情况中，連續和不連續都是直接感觉的絕对对等的东西。連接性同分别和分离性一样也是“事实”的原始成分。通过同一行为我旣感觉到这个正在渡过的时刻是我的生命的一个新的冲动，又感觉到旧的生命連續于新的生命之中，而且連續之感与一个同时的新鮮事物之感是毫不冲突的。它們也是

互相滲透得非常和諧。前置詞、系詞、連接詞、"是"、"不是"、"那么"、"在前"、"在其中"、"在上"、"在外"、"在其間"、"其次"、"象"、"不象"、"如"、"但"，都从純粹經驗之流——具体事物之流或者感觉之流——中开出花朵，和名詞、形容詞开出花朵一样自然，而且当我們把它們应用到流的一个新的部分中去时，它們也一样順流地再次溶合到純粹經驗之流里去。

二 96

如果我們现在問：我們为什么一定要这样把經驗从一个比較具体或純粹的形式翻譯成为一个比較理智化的形式，給它裝上一些越来越丰富的概念性的区别的話，理性主义和自然主义的回答是不同的。

唯理主义的回答是：理論生活是絕对的，它的兴趣是要求非如此不可的，要从事理解，那无非是人的职責；誰提出这个問題，这用不着辯論，因为通过辯論这一事实，他就舍弃了他的立场。

自然主义的回答是：环境既养活我們也杀死我們，而原經驗(raw experience)毁灭經驗者自身这一趋势，恰好随原經驗里边的具有一种在生活上的实际影响的元素之被从經驗連續体里分析出来、从言詞上固定下来并且結合在一起的程度而減弱，这样我們就可以知道暗中有什么东西对我們不利，而我們就可以准备好了及时作出反应。自然主义者說，如果純粹經驗曾經一直完全是健康的，就永远不会有把純粹經驗的任何一个关系項 97
孤立起来或用言詞把它表现出来的必要了。我們只要不分明地經驗了并且非理智地享受了就行。这种按照自然主义的看法，依靠"反应"的說法含有这样的意思：任何时候，我們把一种相对純粹的經驗理智化，我們都应該是为了重新降到更为純粹、更为具体的水平而这样做的；而且，如果一个理智高高在上地停留在它的抽象的关系項和一般化了的关系之中，而不把它自己与其結論重新插入直接的生活之流的某种特殊之点中去，那么它就

不能完成它的职責，而且沒有走上它的正常途徑。

自然主义关于我們的理智最初是如何产生的給了一个足够眞实的說明，对于这一点大部分唯理主义者现在都会同意，但是他們会否认后来的那些含义。他們会說这和性爱的情况差不多。性爱这种激情是从动物的产生下一代的需要生出来的；但是这种激情其次又已經发展出了如此强烈的精神需要，以致如果你
98 問为什么要产生下一代，回答是："主要为了使爱情得以继續下去。"我們的理智也是这样：它之产生是作为服务于生活的一种实践手段；但是它已經出乎意料地发展出了理解絕对眞理的职能；而生命本身现在看来主要是作为使这种职能得以执行的手段而被給与的了。但是眞理和对眞理的理解存在于抽象和共相之中，这样，理智现在就完全在这一地带做它的較高一級的工作，絲毫用不着再下降到純粹經驗中去了。

如果我上面称之为自然主义的傾向和理性主义的傾向这两种对立的傾向不为讀者們所承认的話，那么也許举一个例子能够更具体地說明这两种傾向。比如布拉德雷先生是一个极端的理性主义者。他承认我們的理智最初是实践的，但是他說，对于哲学家們来說，实践的需要就是**眞理**。再說，**眞理**必須被設定是"一貫的"。当下的經驗要被理解为眞理的話，就必須被打碎成为主体和性质、关系項和关系。然而一經打粹，它就不那么一貫
99 了。在它是原材料时，它是渾然不分的。把它理智化，它就全部区分开来而沒有一。"这样一种安排可以行得通，但是理論問題得不到解决。"問題在于"多和一如何可以和諧共处。"回到純粹經驗里去是无用的。"单是感觉解决不了我們的謎。"就算你的直觉是一个事实，它也不是一个理解。"它仅是一个經驗，不提供什么一貫的看法。"把經驗提供为事实或眞理，"我觉得我的理智不能接受，因为这些事实或眞理是自相矛盾的。它們提供一个杂多的綜合体，这些杂多的結合方式，它感觉到不是它的方式，也不能象它自己的方式那么加以重复。……因为，我的理智

要满足，它就必須理解，而一总地弄到一起它是不能理解的。"[1]这样，布拉德雷先生专为"理解"（按照他对这个职能所想的那样）的利益，就永远置有限的經驗于不顾。**眞理**必須存在于相反的方向，即**絕对**的方向；而这样一种理性主义和自然主义，或者 100
（象我现在将称的）实用主义，从此就背道而馳了。因为对前者說，那些理智的产物，面向着**絕对**，最接近于象征**絕对**之統一多与一的方式，就是最眞实的。对于后者来說，最成功地回过头来沉入有限的感觉之流，最容易同某种个别的大小波瀾合流而生长发展的，就最眞实。象这样的合流不仅証明理智的活动是眞的了（就象用加法可以驗算出减法已經算对了一样），而且，按照实用主义来說，它就构成我們称之为眞的一切东西。只有当它們成功地或者不成功地引导我們再回到感性經驗里来的时候，才可以說我們的抽象和共相是眞实的还是虛假的。[2]

三

在上一篇文章的第六节里，我一般地采取了常識的信仰，即 101
同一的世界被我們不同的心灵所认識；但是一些辯証的論据认为这在邏輯上是荒謬的，我对这种論据沒有加以爭辯。关于它之是荒謬的这一点，通常指出的理由是：它設定了一个对象（即：世界）让它同时处于两个关系中；即既处于对我的心灵的关系中，又处于对你的心灵的关系中；而一个关系项进入了第二个关系在邏輯上就不能和原来的关系项是同一的关系项。

在我同絕对主义者爭辯时，我时常听见他們提出这个理由，

① 布拉德雷：«现象与实在»，第二版，第150—153，23，104，108—109，570页。編者

② 請把麦克伦南教授的可敬仰的 Auseinandersetzung（闡明）同布拉德雷先生比較一下，見«哲学 心理学和科学方法杂志»，卷1（1904），第403页以下，特别是第405—407页。

而如果这个理由站得住脚，它就会完全摧毁了我的彻底經驗主义，因此我不得不洗耳恭听这个道理，并且严肃地寻找它的力量。

例如，让我們把所爭辯的关系項算做M，並断定它一方面与L有关系，另一方面又与N有关系；我們让这两种情况的关系分别用L—M和M—N表示出来。现在，当我設定这个經驗可以直接产生并且用L—M—N这种形态来表示而沒有什么在M
102 上重复出现或內部分裂的迹象时，人家告訴我这完全是一种世俗人的錯觉；說L—M—N在邏輯上意味着两个不同的經驗，即L—M和M—N；說虽然絕对可以、而且从它的高超观点来看，其实是必須把它自己的那一种統一解释成M两次出现，但是，作为有限經驗之中的元素，两个M无可挽回地分裂为二，而在它們之間的世界是割裂开来了的，而且沒有桥梁可以相通。

在論辯这个辯証的論点时，人們必須避免从邏輯的观点滑入物理的观点。在举一个具体例子来明确人們的想法时，很容易会选取这样的例子，在这个例子中M可以代表某一个集合名詞，这个集合名詞通过它的这一部分与L发生关系，通过那一部分同N发生关系，这样它在外表上是处于两种关系中，而內里会是两件事情。比如人們可以說："体重那么多磅的休謨用他的学說影响了后代。"体重和学說是两件事，在二者之間我們的有限心灵不能发现什么实在的同一性，虽然同一的人名把二者都包
103 括了。于是人們就可以接着說："只有一个絕对才能把象这样的一个非同一性給統一起来。"我說，我們必須避免举这一类的例子，因为辯証的洞见，如果它是眞实的話，必須普遍地既应用于关系項上，也应用于关系上。它对于抽象的单位和集合名詞都同样有效；而且，如果我們要用具体的例子說明它，我們就必須采取最簡单的例子，以避免一些不合适的暗示着物质性的想法。

大体說来，絕对主义的爭論似乎是把休謨的以下概念作为它的大前提，即"我們的全部各别的知觉都是各别的存在，而在这

些各别的存在之間，心灵永远不能知觉任何实在的連結。”① 无疑地，由于我們用了两句話，第一句話是关于“M对L的关系”，第二句話是关于“M对N的关系”，那么我們就必須是具有、或必須已經有了两个各别的知觉；——其余的似乎当然就随之而来了。但是推論的起点在这里似乎是两句話这个事实；而这就产生这样的問題，即論据可以完全是空話。能不能是这样的，即 104
整个的辯証法就在于給所談到的經驗加上一种組織，就象我們用以描述它的語言的組織那样呢？难道就因为当我們举出M的两个关系时不得不提它两次，我們就必須主张M在客观上有两个嗎？

老实說，对于辯証的結論，我所能想到的也不过是上述的理由；② 因为，如果我們不是想着我們的言詞，而是想着我們的言詞所表明的任何单純的具体事物，那么經驗本身就打消了上述的悖論。我們在分析我們的对象时固然用两个不同的概念，但是我們无論何时都知道它們不过是代替的东西，知道在 L—M 里边的M和在 M—N 里边的M意味着(即能够导向于和終結于)同一个感性經驗——M。經驗連續体的某些单元（或重点、或点、或对象、或成員——随便你叫它什么)的这种頑强的同一性，正是它的那些連結性的特点之一，在这上面我曾經不得不十分 105
强調过。③ 因为同一性是經驗之不可摧毁的結构的組成部分。当我听到一陣钟声，由于生活流逝过去，钟声的后遺影象也消逝了，但我仍然回味出到它，当它是“那同一陣钟声”。当我看到一个东西M，在它左边有L，在它右边有N，我就把它看成是一个M；而如果你告訴我說我不得不“取”它两次，我回答說，即使我

① 〔休謨：«人性論»，附录。Selby-Bigge 版，第 635 页以下。〕

② 从技术上来說，这似乎可以归之于“合成推理的謬誤”一类。可用来作为两个整体，即 L—M 和 M—N 的謂詞的这一二重性，一下被作为它們的一个部分——即M——的謂詞了。

③ 见本书上文第 42 页及以下。

"取"它一千次，我也仍然把它看成是一个单元。① 它的統一性是原本如此的，就象我相继"取"它的多次性是原本如此的一样。它作为那个M，作为我所遇到的一个单数，表现为不是散裂的；它們作为被取那些次，作为我的操作的多数，表现为是散裂的。統一性和分离性是严格地对等的。我很不容易猜测为什么我的論敌們会觉得分离性是如此更容易理解的，以致他們一定需要用
106 它来感染整个的有限經驗，并且把統一性（现在被視为一个单純的假定而不再被視为一个正面的可感知的东西了）放逐到絕对的神秘領域里去。我說我很不容易猜测这一点，因为所說的論敌們在上面不过是强辞夺理；然而我在他們的談話里所能抓住的，就是用某些在文字上是眞实的东西来代替这些文字所表示的东西是眞实的。他們停留在文字上，而不回到生活之流中去，这些文字的一切意义就是从生活之流中来的，而且生活之流永远准备把这些文字的意义重新吸收回去。

四

那么不管这个論据証明了点什么，我們仍可以继續相信一件事物能够被許多知者所知。但是否认一件事物处于許多关系中，这只是一个更为深刻的辯証法的困难的一种应用。詭辯論者說，人不能善，因为人是人，而善是善；而黑格尔② 和赫尔巴特在
107 他們的时代，还有較近的 A. 施皮尔③，以及最近和最苦心孤詣

① 在这里可以参考我的《心理学原理》一书第1卷，第459页以下。这眞好象"命已注定"必須論証(目前我已迫不得已要这样作)这一看法，即这是一张紙(有两面和两面中間的全部东西)，这张紙在我写字时旣在我的笔下又在桌上——硬說这是两张紙，这种說法似乎是太厚着脸皮說瞎話了。可是有时我也对絕对主义者們的老实表示怀疑！

② 〔关于著者对黑格尔关于关系的意见，参看《信仰意志》，第278—279页。編者〕

③ 〔参考施皮尔：《思維与眞理》，第1部分，第3卷，第4章(也含有对赫尔巴特的論述)。編者〕

的布拉德雷先生告訴我們說，一个关系项在邏輯上只能是一个象点一样的单元，而且，似乎为經驗所产生的各事物之間的連接性的关系沒有一种在道理上是可能的。

当然，如果眞是这样，它就会粉碎彻底經驗主义而不費吹灰之力。彻底經驗主义看待連接性的关系是按照这些关系的票面价值，认为它們是和它們所連結到一起的关系项一样地实在的。①彻底經驗主义把世界表现为一种集合，它的某些部分是連結性地关联着，而另外一些部分是分离性地关联着。两个本身是分离的部分却可以通过一些媒介来結合在一起，它們各自同这些媒介連結着，而整个世界最后也同样可以由于某种連接性过渡的途径結合起来，通过这种連接性的过渡，从它的一个部分过到另一个部分是永远可以分得出的。象这样的有规定地多种多样的結合可以称之为連鎖联合，以便区别于"通透"型的联合，"一在全中，全在一中"（人們可以称之为总汇联合），这是当 108
事物被从其絕对的实在性方面来对待时，一元論的各体系所要得到的。在一个連鎖的世界里，部分的交汇是經常被經驗到的。我們的概念和我們的感觉是交汇的；同一自我的相继的各情态，同一身体的各感觉，都是交汇的。在經驗不是交汇之处，它就可以是相邻的（中間只隔着一个东西）；或者是相接的（中間什么都沒有）；或者是相似的；或者是相近的；或者是同时的；或者是在內的；或者是在上的；或者是"为了"的；或者仅仅是在一起的关系；或者甚至仅仅是"和"的关系，这种"和"的关系却会把一个分散的世界竟然在这一机会上作成一个"論域"。现在布拉德雷告訴我們，以上这些关系，象我們现实所經驗它們的那样，沒有一个可能是实在的。②因此我下一步的責任，就必須把彻底經驗主义 109
从布拉德雷的手里挽救出来。幸亏是，我觉得他的总的意见，即关系这一概念本身是不可能想得清楚的，已經成功地被許多批評家所駁斥了。③

去重复已經出版的一些好的論証，这对于身体說来是一种

負担，而且对讀者，对以前的著者来說，都是不公道的。因此在提到布拉德雷先生时，我只談一談与彻底經驗主义有关的东西。

五

彻底經驗主义按照票面价值来对待既有的連接性关系，它的第一个任务是把这些連接性关系分一分类，把其中某些作为更内部一些的，某一些作为更外部一些的。当两个关系項是相
110 似的时候，就是它們的本性进入了关系之中。只要它們是什么，如果已肯定它們是相似的，則不管在什么地方或什么时候，这种相似性就都不能予以否认。只要关系項继續存在，那么这种相似性就继續可以說是它們的属性。其他一些关系，比如什么地方和什么时候，似乎是偶然的。比如这张紙可以不在桌子上或在桌子上；这两种情况的关系所涉及的仅仅是它們的关系項的外部。二者都有了一个外部，那么它們就通过外部来加入关系。这是外在关系；关系項的内部性质对它是不相干的。任何一本书，任何一张桌子，都可以落入关系中，这种关系之在这个机会

---

① 〔参閱本书第42、49页。〕

② 在这里讀者同样也必須小心，不要从邏輯的考虑滑到现象的考虑中去。很可以是这样的：我們錯誤地加給了某一种关系，因为錯綜复杂的情况可以使我們弄不清楚。在一个火车站上我們可以认为我們自己的车在移动，而不是窗外的车在移动。在这里我們把运动的位置在世界里放錯了，但是在原来的位置上，运动是实在的一个部分。布拉德雷先生所說的都和这完全不一样，他是說，象运动这样的东西在任何地方都不是实在的，关系即使在其原本的和經驗上不能矫正的地位上也是不可能理解的。

③ 特别是受到普林格勒-派蒂逊(在他的«人和宇宙»里)，霍布豪斯(在他的«认識論»第12章«判断的有效性»里)和F.C.S.席勒(在他的«人本主义»里，见論文第十一)的駁斥。其他一些致命的評論(我认为是这样)，有霍德尔的論文(在«心理学評論»卷1〔1894年〕第307页)，斯陶特的論文(见«亚里士多德学会会报»，1901—2，第1页)和麦克伦南的論文(在〔«哲学、心理学和科学方法杂志»，卷1，1904年，第403页〕)。

上产生，不是由于它們的存在，而是由于它們的偶然位置。正因为这么多的經驗結合似乎都是外部的，一种純粹經驗哲学才必須在本体論上趋向于多元論。例如，就事物之有各种空間关系来説，我們就有自由把事物設想为有均等的不同起源的。如果各种事物能够取得了存在，并且毕竟能够进入了空間，那么它們也都是各自分别地作到了这一些的。然而，一旦在那里，它們就
都是彼此可以相加的，而且任何空間关系都可以在它們中間加 111
进去而无損于它們的性质。事物如何能成为这样这一問題与事物之关系（一旦結成了之后）可能在于什么这一問題是完全不相同的。

布拉德雷先生现在认为，象我們在这里談的空間关系这样的一些外在关系必須对于与那样的一些主体完全不同的一些主体有效才行，对那样的一些主体来説，完全可以承认在前一时刻是沒有象这样的一些关系的。书现在是在桌子上和书过去不在桌子上，这不仅仅是情境不同，而且是书作为书本身不同。① 他承认："象这样的外在关系似乎是可能的，甚至是存在的。……你并沒有改变你在空間里所比較或安置的东西，这对常識来説似
乎是显而易见的，另一方面，同样显而易见的有些困难，对常 112
識来説也是根本不会发生的。我打算先指出这样一些困难……在結果上有一种关系，而我們听説这种关系对它的关系项不会

① 再一次注意：不要从邏輯上的情境滑到物理上的情境中去。当然，如果桌子是湿的，它就会把书弄湿了，或者桌子相当单薄而书相当重，书会把桌子压塌。但是，象这样的附带现象并不是爭論之点。爭論的是："在上"和"不在上"这先后两种关系是否能够在道理上（而不是在物理上）对同一的、不变的两个关系项（抽象的来説）有效。泰勒教授在举顏色对比作为例証时説，A"当其与B对比分别开来时，与未在任何方式上受到感染的純粹A 并不是一个东西"。（«形而上学概論»，第145页）这就从邏輯的考虑掉进物质的考虑中去了。請注意这种代替（用"受到感染"这一詞来代替"受到关联"），这是把正需要論証的整个問題都預先肯定了的一种"窃題"手法。

造成什么不同。但是，如果是这样的話，那么它对什么东西造成不同呢？〔难道它不是至少对我們这些旁观者造成不同嗎？〕而且用它来形容关系項，这是什么意思并且有什么意义呢？〔意思当然是报告关系項的相对位置的眞理。①〕总之，如果它在关系項之外，那么它如何可能对于（of）关系項是眞的呢？〔布拉德雷先生的困惑的根源难道在这里就是我加上重点号的那个小詞“对于”所暗示的亲密性嗎？〕……如果关系項从其內部的性质上不进入关系中去，那么就它們而論，它們似乎就根本沒有理由发生关系。……事物是在空間上发生关系的，首先是以一种方式发生关系，然后又以另外一种方式发生关系，但是它們本身并沒有以任何方式受到改变；因为关系据說不过是外在的。但是我回

113 答說，如果是这样的話，我就不能懂得关系項怎么脫离一套关系和采納另一套新的关系。脫离和采納的过程及其对关系項的結果，假如它們对它毫无貢献〔当然它們以其所有“关于”它的东西給了它貢献！〕，似乎完全不合理。〔如果“不合理”在这里仅仅意味着“非理性的”，或者意味着不可能从任何单独一个关系項的本质里推演出来，那并不是指責；如果它意味着与这样的本质“矛盾”，那么請布拉德雷先生指出在什么地方和怎么矛盾。〕但是，如果它們对它有所貢献，它們就一定是在內部受到影响。〔如果它們只是把它們的表面貢献出来，为什么就要在內部受到影响呢？在象“在上面”、“一呎远”、“在中間”、“下一个”，等关系中，問題所涉及的仅仅是表面。〕……如果关系項貢献任何东西的話，那么关系項就由于这种安排而受到影响了〔內部变更了？〕。……为了工作的目的，我們把某些关系作为仅仅是外在的关系来对待，而且这样对待得很好，这一点我不否认，而且在这里当然也不是問題之所在。問題在于……归根到底，在原則上，

① 但是，布拉德雷在《现象与实在》第579页上气急敗坏地問道：“这有任何意义嗎？而如果有，那么仅仅在事物以外、仅仅是‘关于’事物，这实际算是什么意义呢？”这样的一个問題，当然可以不予以回答。

一个仅仅是外在的关系〔即一种能够改变而不致强迫它的关系項同时改变其性质的关系〕是否有可能并且通过事实非使我們承认不可"。① 114

布拉德雷先生接着又回到空間的二律背反上来，他认为二律背反証明空間是不实在的，虽然它表现为如此丰富多彩的一种外在关系的媒介；于是他得出結論說："不合理性和外在性不能是关于事物的最后眞理。在某个地方必須有一个理由，說明为什么这个和那个看起来是在一起。而且这个理由和实在性必須存在于整体里，而关系項和关系是从这个整体里作出的一些抽象，这一整体必須是关系項和关系的內在联系所在的地方，从这一整体里，从背景里，出现了永远不能从前提中得出来的那些新鮮的結果"。他又說："哪里整体有所不同，那里限定它和对它有所貢献的关系項也就必然地随之而不同。……各关系項仅仅是按整体改变的程度多大而变更〔程度多大？比外在地改变更大，然而却不是彻头彻尾的嗎？〕，不过它們究竟还是变更了。……我必須坚持这一点，即在每一种情况下，关系項是被它們的整体所限定的〔怎么限定的？它們的外在的关系、情境、时期，等等，(这些在新的整体里都改变了时，)不能在充分"大的程度"上限定它們嗎？〕，而且在第二种情况下，有一个无論是从邏輯上或是从心理学上都和第一个整体不同的整体；我坚决认为在各关系項在有所貢献于变化的同时，在这个程度上就改变了。" 115

那么不仅是关系改变了，就連关系項也改变了：而且是"在这个程度上"改变的。但是整个問題就在程度"多"大上；而布拉德雷派的答案(虽然布拉德雷先生的話說得有点犹疑不决②)似乎应該是"彻头彻尾"。他在这里当作第一的和规定每一部分的"貢献"方式的"整体"，当它改变时，簡直必須全部改变。必須有各部分的总交汇，每一部分都滲透其他各部分。这个"必須"，在这里表现了布拉德雷先生专横脾气的"理解"带有 Machtspruch (权威之言)，和 ipse dixit (他說了就算) 的味道！因为他 116

坦率地承认，在部分有所貢献于不同整体时，这些部分究竟如何不同，他是不知道的。③

虽然我抱有一切愿望去理解这种权威（布拉德雷先生的理解就是用这种权威說話的），他的話却絲毫未能使我改变主张。"外在关系"仍然巍然屹立，并且，不管他怎么証明与此相反，却不仅一直实际有效，而且一直是实在性的完全可理解的因素。

117

六

布拉德雷先生的理解力在知觉分离性上显得异常有力，而在理解連接性上却显出异常无力。人們自然会說"或者两方面都不这样，或者两方面都这样"，但是布拉德雷先生却不如此。当一个普通人从經驗之流分析出某些什么时，他把这些什么的分

① 《现象与实在》，第二版，第575—576页。

② 我說"犹疑不决"，这是因为，抛开"在这个程度上"（这看起来十足是扭扭捏捏的）不談，布拉德雷就在他的书的这几页里有几段就承认了多元論的論点。比如我們看他在第578页上，他說，台球保持它的"性质"不变，虽然当它的位置变更时它的"存在"改变了；或者看他在第579页上說，在一个事物里，一个抽象的属性A或B或C"可以完全保持不变"，虽然事物改变了；或者看他在第580页上承认，在紅头发性上，无論是作为从一个人身上分析出来的或者是連同人的其他部分一起給与的，可以"沒有什么变化"。为什么他立刻加上說，对于多元論者来說，主张象这样的一些抽象东西的不变性，就是一种ignoratio elenchi（不当辯駁法）呢？不可能承认是这样的。整个的elenchus（辯駁）与考察，就无非是說你能从现存的一些整体中抽出的一些部分是否也能貢献于另外一些整体而不致改变它們的內部性质。如果这些部分能够象这样地把各种各样的整体鑄成一些新的gestaltqualitäten（完形性质），那么随之而来的势必就是：同一的一些元素在邏輯上能够〔是否在物理上能够，还有待于进一步的假設〕存在于不同的一些整体里；部分的变化是可以想象的，而彻头彻尾的变化不是一种辯証的必然性；一元論仅仅是一个假說；由相加而組成的宇宙也是一个有理由被重視的假說。总之，彻底經驗主义的一切論点都随之而来。

③ 《现象与实在》，第二版，第577—579页。

别理解为就是这样孤立的。但是这并不妨碍他同样能把它們的彼此組合也理解为原来就是具体所經驗的，或者理解它們与一些新的感性經驗的交汇，在这些經驗里它們是作为“同一的东西”重新出现的。名詞和形容詞、以及那些这和抽象的什么，一回到感性的呈现之流里来，就又汇流在一起，而“是”这一字就是称呼所有这些連接性經驗的。布拉德雷先生理解抽象东西的孤立，但是要理解組合，那对他来說是不可能的。① 他說：“为了了解一个复合体 AB，我必須从 A 或者 B 开始。比如說我从 A 开始，如果我仅仅找到了 B，我就或者是失掉了 A，或者是在 A 以外〔“以外”这一詞看来在这里是关鍵性的，意思是說一种連接性的关系是“外在的”因而是不可理解的。〕我得到了别的什么东西，而无論在那一种情况下我都沒有理解。② 因为我的理智不能簡单地把一个杂多統一起来，在我的理智本身里也沒有任何集合性的形式或方式，而如果你想在 A 和 B 以外，把它們事实上的結合关系提供給我，你也不会得到什么。因为对我的理智来說，它也不过是另外一个外在元素。而‘事实’，一言以蔽之，对我的理智来說，并不是眞的，除非这些事实滿足我的理智。……理智 118

① 就我所抓住他的心理状态来說，有点象是这样：“书”、“桌子”、“在……上”——这三个抽象元素的存在如何归結为这本书是活生生地在这个桌子上。为什么不是桌子在书上？或者为什么这个“在……上”不能与另一本书或者桌子以外的什么东西連結起来？三个元素的每一个元素里的什么东西不是必須已經給这一个元素规定了其他两个元素，以致它們不致定居于别处，或漫无边际地流浪嗎？整个事实不是必須在每个部分里事先已經成形，并且在它能够在事实上存在之前就已在权利上存在嗎？但是，假如是这样的話，那么权利上的存在如果不是一个精神性的小型整体事实的体制（这种組織把每一个部分因素现实化成为它的目的），又能够是什么呢？但是，这不就是旧的形而上学的錯誤观点嗎？旧的形而上学的錯誤在于到一个现实的事实背后去寻找这事实的根据，并且是到在潜能中的这同一事实的形状中去找这种根据。我們必須在什么地方舍弃一种背后一无所有的体制。

② 請把这一点应用到“书一在一桌子一上”这一情况上去。——詹姆士

在其本性里沒有什么仅仅是集合性的原则。”[①]
119 布拉德雷先生当然有权把“理智”定义为我們用以知觉分离
而不是用以知觉联合的力量——只要他把該告訴的話告訴了讀
者。不过为什么他要求象这样的一种残缺不全的力量必須在哲
学中享有至上的統治地位，并且为了維护这种力量而竟指控整
个的經驗世界为不合理性呢？不錯，他在别处說理智有过渡的
proprius motus（能动性质），但是他說当他在活生生的經驗的細
节中寻找这些过渡时，他“不能証实象这样的一个解决办法。”[②]
然而他从未說明，这些理智的过渡，当我們具有它們时，它
們会象什么东西相似。它仅仅給它們消极地下了定义——它們
不是空間性的、时間性的，述語性的，或因果性的；或者不是在质
量上或别的方式上成系列的；或者不是在任何方式上有关联性
的，象我朴素地找出关系那样，因为关系隔离了关系項，而且本
身需要无穷地用鈎挂起来。他所作的最接近于描述一个眞正理
120 智的过渡的地方，是他說A和B“各自都从自己的本性出发而被
統一成为一个整体，这个整体同样是二者的本性”。[③] 但是这話
（請布拉德雷先生原諒，这看起来非常象是在“总的一团”里“取”
其一堆，若不說是“沉”在里面的話）所提示的只不过是純粹經驗
如此大量提供出来的汇合，就象“空間”、“白”、和“甜”汇合在“一
块糖”里，或者肌肉感觉、皮肤感觉和光学的感觉之汇合在“我的
手”里一样。[④] 在布拉德雷先生的理智深感需要作为它的 pro-
prius motus（能动性质）的那些过渡里，我所能够証实的一切就
是这些和另外一些感性的連接（特别是空間連接）的一种記忆，
不过这种記忆非常模糊，以致它的原来的东西都认不得了。簡
言之，布拉德雷重复了狗、骨头和它在水里的影子的故事。以一
个許許多多个别事物构成的世界，这些个别事物呈现在最可爱
的联合中，呈现在确定地多种多样和多种多样地确定的連接中，
121 你一看见它們的这种事实，立刻就“理解”了它們的“如何”，[⑤] 因
为除了象所呈现的那样的事实的体制之外，并沒有什么别的“如

何"；以所有这一切給他(我說)在純粹經驗里呈现了的情况下，他却要从抽象的东西里去寻求某种难以捉摸的联合，这种联合，如果他得到了它的話，也只会是他所早已完全具有的东西的一种复制品。社会上給了我們所有的哲学家一种做一个头脑不清醒的人的特权，布拉德雷肯定地是滥用了这种特权。

象这样的論辯文章是很討厌的；不过在各界都有絕对主义的情况下，如果不去維护我的彻底經驗主义以对抗它的最彰明昭著的对手，那会被看作或者是肤浅，或者是无能。我不得不得出結論說：它的那种辯証法，絲毫沒有使这些通常的連接关系失效，所經驗的这个世界就是通过这些連接关系而如此多种多样地結合起来的。特别是，它对于一种經驗主义的关于认識的理論⑥并沒有損伤，而且让我們和常識一起能继續相信：如果我 122
們有任何根据认为一个对象是被认識的，那么这个对象就可以是为許多知者所认識的。

在〔下一篇論文〕里我将回到最后这一假定上，这一假定对我来說似乎提出另外一些困难題，对付那些困难，对于一个純粹經驗的哲学来說，比对付任何一个絕对主义的辯証法的詰难要难得多。

---

① «现象与实在»，第二版，第570、572页。

② 同上书，第568、569页。

③ 同上书，第570页。

④ 在这样的一些整体里(或者在"书—在—桌子—上"、"表—在—口袋—中"等等之中)关系是在各关系項中間加添进去的一个实体，它本身需要再被关联到每个关系項上去，这种爭辯是多么无意义啊！布拉德雷(上引书第32—33页)和罗依斯(«世界和个人»卷1，第128页)都爱重复这样一种奥妙的东西。

⑤ "为什么"和"何时"，按照我所了解的布拉德雷先生的看法，完全是另外的問題，用不着討論。令人不解的倒不是經驗本身如何产生，而是在它产生之后它如何能够是它现在这个样子。

⑥ 见本书上文第52页。

123 # 第四篇

两个心灵如何能知一件事物

在题为«“意識”存在嗎?»一文中，我曾試求指出，当我們把一个經驗叫作“有意識的”时候，这并不意味着它全面洋溢一种特殊形态的存在(“心理的”存在)，就象彩色玻璃已洋溢着光那样，而是意味着它同在它之外的另一些部分的經驗处于某些特定的关系中。这些就給它形成了一个特殊的“結构”(context)；而当我們把它放在另外一个經驗結构中来对待时，我們就把它算作物理世界中的一个事实。比如这支“笔”在最初仅仅是一个这，一个材料、事实、现象、內容，或者你随便給它另外的什么中立的或模糊的名称都可以。我在那篇文章里把它叫作“純粹經驗”。为了无論是被算作一支物理的笔或者是被算作某一个人的一支
124 笔的知觉，它必須承担一种职能，而这只能发生在一个更为复杂的世界里。就其在那个世界里是一个稳定的形态，蘸着墨水，在紙上写字，而且听从一只手的指揮来說，它就是一支物理的笔。这就是在一支笔中我們說是“物理的”东西所指的东西。相反，就其是不稳定的，随着我的眼睛的运动而来来去去，随着我称之为我的幻想的东西而变更，随着它的“曾經存在过”的后續經驗而連續，它就是在我心中的一支笔的知觉。以上这些特点就是在一支笔中我們說是“有意識的”所指的东西。

在另外一篇論文① 的第六节里，我曾試求指出，同一个这，在数目上同一的純粹經驗的笔，可以同时进入許多意識結构中

---

① «一个純粹經驗的世界»，本书第39—91页。

去，或者换言之，可以是許多不同心灵的一个对象。我曾說过，在那篇文章里我的篇幅有限，不能管某些可能的詰难；但是在上一篇論文里，我提到了几个詰难。在那篇論文的末尾我說还存在听起来更为可怕的詰难；这样，为了使我的純粹經驗的理論尽 125
可能强有力起见，我打算现在来考虑那些詰难。

一

我以前所試求解决的那些詰难都是純粹邏輯上的或辯証法的詰难。任何一个同一的关系項，不拘是物理的或心理的，据說都不能同时是两个关系的主体。这个論点，我曾試求証明它是沒有根据的。我們现在所遇到的詰难都特别是从假定为內在地属于心理事实的本性中产生的。不管物理的对象可能是什么情況，一个意識的事实据說（而且确实說得似乎很有道理）如果被視为两个不同心灵的一个部分就必然要陷于自相矛盾，理由如下。

在物理世界里，我們很可以作出这样的假設，即同一的物质对象能够同时算在不定多少的不同过程中。比如一块橡皮布被从四角上拉扯，布中心的一个橡皮单元受到从四方面拉扯的影 126
响。它传递着每一个拉扯作用，就好象它以四个不同方式同时拉扯它自己一样。同样，一个空气分子或者一个以太分子把印在它上面的不同方向的运动“复合”在一起而并不消灭它們各自的个性。相反，它把它們各自的个性按有多少“接受者”（耳朵、眼睛、或者其他的东西）可以与那一效果相“协調”，就按多少种方式清楚地来分别传送它們。在复合之中保留下来象这样的分别性这种表面上的矛盾（paradox），我想物理学家們所作的分析现在已經充分清除了。

但是，如果人們凭借这样的一些类比来問：“如果两条或两条以上的直綫可以通过同一的几何上的点，或者如果两个或者两个以上的不同的活动过程可以通过同一的物理上的事物以致

这个事物得以同时在每一过程中起到一个作用，那么为什么两个或两个以上的个人意識之流就不能包容同一的經驗单位以使这个单位得以同时是一切不同的心灵的一部分經驗？”人們就会
127 被斥責，要他去想一想某一种特殊性，由于这种特殊性，意識现象与物理事物是不相同的。

这就是說，物理的事物是被假定为常住不变的，并且有它們的“状态”，而一个意識的事实则只存在一次，并且就是一个状态。它的 esse（存在）就是 sentiri（被感觉）；它只有在被感觉的范围內才存在；而且它分明地、毫不含糊地恰恰就是所感觉的那个东西。然而现在所考虑的假說却会使它不得不是含含糊糊地被感觉，现在被感觉为我的心灵的一部分，同时又被感觉为不是我的心灵的一部分，而是你的心灵的一部分（因为我的心灵不是你的心灵），而这要不是把它加倍，使它进入两个不同的事物中去，或者，换言之，要不是复归于普通的二元論的哲学，认为彼此孤立的心灵各个都分别地以表象的方式把它的对象认識作为一个第三事物，看来就是不可能的，——而这样一来就会完全打消了純粹經驗的图式。

那么，我們能否找到什么办法使純粹經驗的一个单元可以进入和算在两个不同的意識流里而不变成两个单元（变成两个单元，这在我們的假說上是不許的）呢？

128

二

有一种办法；而走向它的第一步是更仔細地看看这单元是如何单独地进入随便哪一个意識流里去的。它之从“純粹的”状态变成“有意識的”状态，这一度恰恰意味着什么？

它意味着，第一，一些新的經驗已經加进来了；第二，这些新的經驗已經担負了某一种可指定給所假定的单元的关系。如果你愿意的話，我們可以继續談作为“笔”的这一純粹单元。就笔的接續者們不过是重复笔的所作所为，或者（假如这些接續者不

同于原来的笔的話)“以具有能力的方式”① 关涉到笔，笔和笔的接續者将形成一組稳固存在的物理性的东西。然而，就笔的接續者們以另外一种规定好了的方式与笔不同来說，笔将不作为一个物理事实，而是作为一个心理事实存在于笔的接續者們的結构里。它将变成一个过渡的“知觉”，我对于笔的知觉。那么那种具有决定性意义的规定好了的方式是什么呢？

我在我的《心理学原理》論“自我”一章里，曾經把每一个个人意識的連續同一性解释为称呼这样的一个实践的事实，即新的經驗② 到来，它們(这些新的經驗)回顾老的經驗，觉得它們“温暖”，欢迎它們并且把它們据为己有，作为是“我的”。这些操作，在把它們拿来从經驗上分析时，意味着以下几个相当确定的东西： 129

1. 新的經驗有过去时間作为它的“內容”，在那时，它是一支“曾經是的”笔；

2. “温暖”也是关于笔的，这是从一組感觉(喚起了的“兴趣”、轉过来的“注意”、使用了的“眼睛”，等等)这个意义上来說的，这組感觉曾經和笔紧密地相联結，并且现在一直不断在生动活泼地再现出来而且永远继續再现出来，虽然由于现在的笔(它可以仅仅是一个影象)，所有这种生动活泼性可以是已經过去了；

3. 这些感觉是“我”的核心；

4. 无論什么，一經同它們联合起来，至少是在那一个时刻，就是“我的”——如果同“手——感觉”联合起来，就是我的用具； 130
如果仅仅涉及“眼——感觉”和“注意——感觉”，就仅仅是我的“知觉”。

以这种回顾的方式而作为我的知觉实现的笔，就这样地出

---

① 〔这一詞的解释见本书第 32 页。〕

② 在該书里我把新的經驗叫作“过渡的思想”。见卷 1，第 330—342 页。

现为一个"意識"生活的事实。但是，它只有在发生了"据为己有"这种情况范围內才是这样；而"据为己有"是全部加到原初"純粹的"笔上去的一个后来的經驗的內容的一部分。那支笔，它就潜能方面說既是客观的，又是主观的，在它自己当下的时刻，现实上和实质上既不是客观的，也不是主观的。它必須被回顾和使用，才能被归入其中任何一个分明的方式中。但是它的使用（姑且这样叫）是在其他經驗的手中，而它，在整个的操作过程中，都是被动的，不改变的。

如果以上这些可以被看作已清楚說明了一个本来是純粹的經驗如何能进入一个意識中去，那么下一个問題就是說明它如何能够可以理解地进入两个意識之中。

三

显然，什么新的种类的条件都用不着补充。我們所要設定
131 的一切，就是一个第二后起經驗，它同第一后起經驗是并行的，同时的，在它里边，类似的据为己有的行为也当发生。两种行为互不相扰，也不与原来的純粹的笔相扰。它将安然地沉睡在它自己的过去里，不管多少象这样的接續者通过它們各自的据为己有的行为而过去了。每一个接續者都将把它作为"我的"知觉来认識，每一个接續者都将把它划归"有意識的"事实。

接續者們把它划归有意識的事实也絲毫不需要干扰接續者們同时把它划归物理的笔。因为在两种情况下，这种归类都取决于把它从这一組联合者还是从那一組联合者来采取，假如接替的經驗"跨度"足够广闊，它就可以同时在两組里来想这支笔，而且又还是能把两組区分开来。于是它会把整个情境看作符合于我們称之为"认識的表象說"的那种东西，而这就是我們大家自发地这样作的。作为一个"通俗地"作哲学思考的人，我相信我看到我自己用以写字的东西是双层的——我在它对物理
132 自然界的各种关系中来想它，同时也在它对我的个人生活的各

种关系中来想它；我看到它是在我的心中，但是我也看到它是一支物理的笔。

同一經驗出现在两个意識中这一悖論这样一来就似乎根本不是什么悖論了。"有意識"意味着不单純是被知，而是被报道为被知，是对于一个人的存在被加到那个存在上的觉察；而这就是当"据为已有"的經驗接踵而来时所发生的事。"笔一經驗"在它原本的直接性中对其本身是不觉察的，它仅仅是存在，需要有第二个經驗才能发生我們所說的对它的觉察。[①] 因此，对这里所发生者的理解上的困难不是一种邏輯上的困难：这里不包含着什么矛盾。这毋宁是一种本体論上的困难。各种經驗极其大量地到来，如果我們把它們全部拿来，它們就在各种关系中乱成一团，使我們分不出条理。我們不得不把它們抽象出各个不同的組，并且分别地抓住它們，如果我們要談它們的話。但是經驗怎么就使它們自己被作出来了，或者它們的性质和关系为什么恰好是象所表现的那样，我們不能开始理解。然而假定它們（不論用什么办法吧）能够使它們自己被作出来，而且能够相继出现，就象我曾經如此扼要地描述过的那样，那么我們就必須承认，即使（象我过去开始从論敌那方面引証的話那样）"一个感觉仅仅是象它被感觉的那样"，那么它之同时以两种不同的方式被感觉，比如作为是你的和作为是我的，这样的看法，也仍然沒有什么荒謬之处。固然它之是"我的"仅仅由于它被感觉为我的，它之是"你的"仅仅是由于它被感觉为你的。不过，在两种情况下它都不是以它自己被感觉，而仅仅是当它被我們两个各自的 133

① 霍季森曾强調这一事实，即連最小的意識也要求在下面有两个感觉，第二个感觉回顾第一个感觉。（参看他的«反思哲学»卷1，第248页，关于"最小之分析"一节；他的«經驗的形而上学»卷1，第34页，题为«經驗的环节»一章。）"我們向前生活，但是我們向后理解"，这是許夫定引証克尔凱郭尔的話。〔許夫定：«哲学忏悔录»，载«哲学、心理学和科学方法杂志»，卷2，1905年，第86页。〕

記忆的經驗所“据为已有”时才被感觉，恰好象一份沒有分的产业被几个继承人所据有一样。

134 ## 四

在我結束本文之前，让我关于以上所提出的观点的几点系論再說几句話。既然在一个經驗方面，它的意識属性之获得，取决于給它提供的上下結构，那么一切經驗之总和，由于沒有什么上下結构，严格說来就根本不能被称为是有意識的。它是一个这，一个絕对，一个异常巨大规模的“純粹”經驗，既未分別也不能分別成为思維与事物。这一点是后康德学派的唯心主义者实际上所永远承认的，他們把他們的学說叫作一种 Identitätsphilosophie（同一哲学）。因此，事物之**大全**具有灵魂（Beseelung）这一問題甚至就根本不应該提出。它的眞理性的問題也同样不应該提出，因为眞理性是在总和以内的一种关系，是在思維与其余的东西之間得到的，而思維，象我們所看到的那样，只能是上下結构中的东西。在这些方面，我們的哲学所說的純粹經驗，从其
135 本身而論，就是許許多多的小絕对，純粹經驗的哲学仅仅是一个比較打得細碎的“同一哲学”。①

与此同时，一个純粹經驗可以被設定为具有任何大小的一种跨度或场。如果它对任何另外一段經驗施行它的回顾和据为已有的职能，那么后一段經驗就由之而进入它自己的意識流中去。而在这样作的时候，时間間隔不起什么重要作用。在睡眠之后，我的回顾同在我的时間两个相继的醒着的时刻之間的回顾一样完善。因此，如果在千百万年以后，一个类似的回顾經驗万一有的話，我目前的思維会形成它的长跨度的意識生活的一个眞正的部分。我說：“形成一个部分”，但这不是指两个东西在实体上可以成为一个——它們不能，因为它們在数目上是分开

---

① 参看本书下文第197、202页。

的两个事实——而仅仅是指我的目前思想的各种职能，它的知識，它的目的，簡言之，它的內容和“意識”，既然继承下来了，就会实际上毫不改变地被继續下来。因此，費希納的关于一个地 136
球灵魂，关于在全宇宙里一些較大跨度的意識包容一些微小跨度的意識的那种思辯，在哲学上是完全可以說得过去的，只要它能够把功能的观点同实体的观点区别开来，并且不把目前討論的小意識視为构成較大的意識的一种常住材料。①

① 〔参看《多元的宇宙》，第四讲，《关于費希納》和第五讲《意識的拼合》。〕

137 # 第五篇

情感的事实在一个純粹經驗的世界中所占的地位

常識和通俗哲学都是竭尽二元論之能事的，我們大家都自然地认为：思維是由一种实体作成的，而事物是由另一种实体作成的。在我們的內部以概念或判断的形式流动着或者以激情或情緒的形态而凝聚起来的意識，能够被直接感觉为精神活动，并且被认識为与它所包容和伴随的填滿空間的客观“內容”是相反的。与这种二元論的哲学相反，我〔在第一篇論文里〕曾試求指出：思維和事物，就它們的质料来說，絕对是同质的，它們的对立仅仅是关系上和功能上的对立。我曾說过，沒有什么与事物素质
138 不同的思維素质；不过同一的一段“純粹經驗”（这是我給任何事物的原材料所起的名称）既可以代表一个“意識事实”，又可以代表一个物理实在，就看它是在哪一个結构里。为了使下面的文字得以被正确理解起见，我将不得不預先假定讀者已看过那一篇論文。①

在那里提出的学說所遭到的最通常的詰难是从关于我們的“情感”的存在引出来的問題。在我們的快乐和痛苦，我們的喜爱、畏惧、憤怒中，在某些对象和情境的美好、可笑、重要或珍貴中，据許多批評家說，我們有一个巨大的經驗領域，这个經驗領域是直觉地被认为是精神領域而且是（并且被感觉到是）完全由

---

① 如果讀者把題为《一个純粹經驗的世界》那篇論文也讀了，那就更好一些，那篇是随在第一篇以后，并且把第一篇的观点更发展了一步。

意識作成的，它在性质上同被物理的东西所享有那种填满空間的存在不一样。在〔第一篇論文的〕第七节里，我对于这一类的經驗处理得很不妥当，因为我当时必須論述得很简短。我现在 139
回到这个主題上来，因为我相信，以上那些现象不但不会损害我的总的論点，反而，如果妥善地加以分析的話，会給它强有力的支持。

純粹經驗理論的中心点是："外"和"內"是代表两个組的名称，我們按照經驗如何作用于它們的相邻經驗而把它們区分为两类，放到两个組里去。任何一个"內容"，就拿硬来說吧，都是既可以划归这一組，也可以划归那一組。在外組里它是"强"，它"以具有能力的方式"、"侵略性地"行动着。在这一組里，任何硬的东西都妨碍它的邻居們所占据的空間。它使它們凹陷下去；它不可能被它們所打入；于是我們称这种硬为物理的硬。相反，在心里，硬的东西不在任何特殊的地方，它不使什么东西凹陷下去，它好象是洋溢于它的心理的邻居中，并且与它們互相滲透。从这一組里来看，我們把它和它們都叫作"观念"或"感觉"；而两組各自的基础是不同形态的交互关系，一边是互不可入，一 140
边是缺少物理的干扰和互相作用。

本身是同一的实有的东西有可能象这样地在不同的結构里具有不同的功能，这是极其紛歧复杂的关系网的一种自然的結果，我們的經驗就在这样的复杂关系网中。一只母虎对它的虎仔是慈和的，但是对其他的生物是残暴的，因此它同时既慈和又残暴。一个在运动中的物体抗拒每一个与它的方向相反的力量，但是对于与它的方向相同或成直角的力量，它就是絕对惰性的。这样它同时既有力又无力；对于其他每一段經驗（如果你适当把伙伴变化一下）都是这样。一个內容的物理上的各种能力（象我們所称謂的那样）只有对某些专门的伙伴組发生作用。在另外一組，它可以是完全无力的。

有可能想象这样一个經驗世界，在这个世界里，邻居之間只

能在下述两者之中选擇其一，即它們或者是物理地互相作用，或
141 者是完全无所作为。在这样的一个世界里，每一段經驗的心理的或物理的地位都会是毫不含糊的。如果它是积极的，它就会算在物理組內；如果它是不积极的，它就会算在心理組內。

但是我們生活于其中的世界，却比这更为混乱，而在这里边，我們的各种情感經驗，我們的各种情緒和各种品鉴的知觉这样的混杂的或含糊不明的組就有了余地。在下面的一些段落里我将試求指出：

（1）通俗的看法认为这些經驗是直觉地被表现为純粹是內部的事实，这个看法太輕率而且是錯誤的；

（2）它們的这种曖昧不明正好說明我的中心論点，即主观性和客观性与一个經驗之原来是由什么作成无关，而是与这个經驗之归类有关。归类是根据我們一时的目的。为了某些目的，适合于把事物从这一組关系里来看；为了另外一些目的，适合于把它們从另一組关系里来看。在两种情况下，它們周围的結构往往是不同的。在我們的情感的經驗这种情况下，我們沒有什
142 么不变的、固定的目的使我們非把它們說准不可，因此我們觉得还是让它們曖昧不明地动搖着好，有时把它們划归我們的感觉一类，有时把它們划归比較物理性的实在一类，根据自己的兴致或根据时机怎么合适而定。这样一来，这些經驗不但不会成为純粹經驗哲学的一个障碍，反而可以作为它的眞实性的一个非常好的确証。

首先，按照我开始举出的那些詰难者的說法，憤怒、喜爱、畏惧純粹是心灵的一些情感，这种說法是錯誤的。詹姆士—郎格的情緒理論的全部文献已經証明这些情感无論如何在很大程度上同时也是身体的情感。① 再說，我們所有的疼痛都是有部位的，

① 〔参看«心理学原理»卷 2，第 25 章和«情緒的物理基础»（載«心理学評論»卷 1，1894 年，第 516 页）。〕

我們永远有自由旣可以用客观的名詞也可以用主观的名詞来談論它們。我們能够說我們觉察到一个疼痛的地方，在我們的机体里充滿着某一程度的大小，我們也能够說我們在內心里处在一种痛苦的"情态"中。我們的有关价值的一切形容詞都同样是 143
含糊不明的——我〔在第一篇論文里〕曾举出一些含糊不明的例子。① 宝石的珍貴性是宝石的一种属性呢，还是我們心中的一种感情？实际上我們把它視为二者都是，或者随便是哪一种，这完全由我們思維的一时的方向而定。桑塔亚那教授說："美是客观化了的愉快"；在他的著作《美的意义》一书的第10、第11节中，他非常精辟地論述了这个含糊不明的領域。我們从一个对象接受过来的各种各样的愉快，如果我們一个个地对待它們，就可以把它們算为"情感"，但是当它們結合成一个整个丰富多采的东西，我們就把这一結果叫作对象的"美"，并且把它視为我們的心灵所知觉的一个外部属性。我們发现美就如同我們发现事物之物理的属性一样。无論是在哪一方面都需要訓练来使我們熟练。单个的感觉也可以是模棱两可的。我們是說一个"舒适的热度"呢，还是說由热度引起的一个"舒适之感"呢？两者都可以；如果禁止我們把原来就含有我們的情感的一些言詞投到引起情感的物上去，那么語言就会失去其大部分的美学上和修辞学上的价值。这个人实在可恨；这个行为实在卑鄙，情况实在可悲——它 144
們本身就是如此，与我們的意见远不是一回事。我們甚至談到一条累人的道路，一个眩暈暈的高度，一个愉快的早晨或者一个忧郁的天空；而"不定"这一詞，通常仅仅用于我們的領会上的，但是在斯宾塞的"进化规律"里竟用来根本从物理上形容事物，而且无疑大部分讀者都认为不錯。

心理学家們在研究我們对于运动的知觉时，竟挖掘出这样的經驗，在这种經驗里，运动是一般地被感觉到而不能被正确地

---

① 〔见本书前文第34、35页。〕

归給实际运动中的物体。这样，由于我們的眼睛的无意識的运动而引起視觉眩暈症中，連我們带外界都似乎旋轉起来。在云在月旁浮动时，就好象云、月和我們自己都在动中。席底斯和古
145 德哈特在他們的重要著作关于《多重人格》一书中发表了牧师韓納(Hanna)先生的遺忘症这一极不寻常的症状。在这个症状里我們看到，当病人第一次恢复意識并且"看到一个陪从人在室中走过时，他把这个运动同自己的运动等同起来了。他还不能把他自己的运动同在他自己以外的运动分別开来"。① 象这样的經驗表明知觉的原始阶段，在这一阶段里，为以后所需要的区分还沒有作出来。属于一个确定种类的一段經驗是在那里，但是最初在那里是作为一个"純粹"的事实的。运动原来仅仅在着；只有到后来它才被限定給这个东西或那个东西。象这样的东西对于每一种經驗，不拘多么复杂，在它现实当前的时刻都是这样的。就让讀者现在把他自己停止在讀这篇文章的行为上吧。现在这是一个純粹經驗，一个现象，或者材料，一种单純的这或者事实的內容。"讀"仅仅在，在那里；至于在那里是作为某人的意識，或者作为物理的性质，这个問題还沒有被提出来。在当时来說，它还哪一种都不是；以后我們可能会断定它二者
146 都是。

就我們正在考虑的情感經驗来說，相对"純粹"的条件还继續存在。在实际生活中，还沒有什么急迫的需要去決定到底把它們視为严格的心理事实或者严格的物理事实。这样它們就停留在模棱两可的状况；而且，就一般人来說，它們的模棱两可是它們的一个很大的方便。

哲学史上"第二性质"的位置的变动不居② 也出色地証明了这一事实，即"內"和"外"并不是經驗一来到我們这里原来就带

① 第102页。

② 〔参看热內和塞阿依:《哲学問題及学派史》第1部，第3章。〕

有的两个特征，而不如說是后来我們为了特殊需要而加以归类的結果。思維的常識阶段是一个完全确定的实践营地，在那里我們自己可以毫不迟疑地行动。在这一思維阶段上，事物是用它們的第二性质来互相作用并且作用于我們的。作为第二性质 147
的声音，它穿过空气而且能够被收听。火的热，作为第二性质，透进水，把水烧开。取代半夜街头黑暗的地位的就是弧光灯灯光，等等。这些性质不管看来多么生动有效力，我們自己就是通过产生这些性质并且把它們移换位置，而成功地改变它們的本性以求适合于我們；直到更为純粹理智的(与实践的有別)需要出现之前，竟沒有人想到把这些属性叫作主观的。然而当伽里略、笛卡尔和其他一些人觉得为了哲学的目的最好把声音、热和光同痛苦和快乐一起列为純粹心理现象一类时，他們这样作得也完全不錯。①

就連第一性质也正在遭受同样的命运。硬和軟是原子的相互作用达到我們身上的結果，而原子本身旣不是硬的也不是軟的，旣不是固体的，也不是流体的。大小和形状也被康德派认为是主观的；按照很多哲学家的看法，时間本身也是主观的；② 甚 148
至連第二性质被驅逐出去很久以后还残存在物理学中的活动和因果效应现在也被作为我們自己的意識的现象的向外虛幻投射。对于最理智的现代物理学理論学派来說，在自然界里沒有什么活动和效应。自然界展示的只是一些**变化**，这些变化习慣上是相互一致的，这样它們的习慣就可以用单純的"规律"来描述。③

因此，从直觉上分别出来的什么本来是精神性的存在或物质性的存在是沒有的；而只有經驗从这一个世界到那一个世界的一种位置轉移；一种为了有确定意义的实践上的目的或理智上的目的而把經驗同这一套伙伴或同那一套伙伴組合起来的組

① 〔参看笛卡尔:«沉思»第二,«哲学原理»第1部分,第48。〕

② 〔参看 A. E. 泰勒:«形而上学概論»第3部,第4章。〕

③ 〔参看 K. 皮尔逊:«科学的文法»第3章。〕

合。

对于关系的顽固的模棱两可性，我在这里什么都不想談。
这些关系是純粹經驗的不可否认的部分；然而，当常識和我称之
149 为彻底經驗主义的学說认为这些关系是客观的时候，理性主义
和普通的經驗主义却都主张它們完全是“精神的产物”——按照
不同情况，它們可以是有限精神的产物或者是絕对精神的产物。

我們现在談一談对我們更有直接关系的那些情感现象。

我們試求把事物引起我們的兴趣和情緒的方式同事物之間
相互作用的方式分开。假定物理的对象正以其同情的或反感的
性质来向外作用，这是不行的。一个东西的美或者它的价值不
是一种什么力量可以用組合的多边形划得出来的，它的“用途”
或“意义”也絲毫影响不了它的掌握在物理自然界手中的盛衰或
命运。化学的“亲和性”純粹是言語上的比喻；而且，就象我刚才
說的那样，就連象力量、紧张和活动这样的一些东西在紧要关头
也能被視为拟人的投射物。因此，旣然物理世界意味着各种内
150 容的集合体，而这些内容互相之間决定了某些有規律的变化，
那么我們的品鉴的属性的整个集合体就不得不被視为落于它之
外。如果我們把物理的自然界指为存在于我們身体表面以外的
什么东西，那么这些属性在整个物理自然界的領域中始終都是
不活跃的。

那么人們为什么任其模棱两可，而不决然地把它們划归純粹精神性的呢？

理由似乎是这样的：虽然对于物理之自然界的其余部分它們是不活跃的，但是对于我們自己的皮肤所遮盖的那一部分物理的自然界却并非如此。就是那些东西的品鉴的属性，比如危险、美、稀奇、有用等等，首先引起我們的注意。在我們同自然界打交道时，就是这些属性重点突出对象；而为了使一个对象重点突出起见，不拘它意味着什么精神性事实，都同时也意味着它在

我們身上产生直接的肉体的效果，比如声調和紧张的改变、心脏跳动和呼吸的改变、脈搏和內脏的动作的改变等。因此事物之这些“感兴趣”的方面在物理上幷不是完全不活跃的，虽然它們仅 151
仅在我們的身体所占据的物理自然界的这些小小的角落里是活跃的。虽然如此，这就足够使它們不致被划归为絕对非客观的。

把經驗划分为絕对分明的两組，标准是在一組里只有消极无力，在另一組里只有生动活泼，这样的一种企图（如果人們愿意作的話）就一定会遭受一次失敗。只要我們检查一下更为分明的心理一組时，这种企图还要遭受另一次失敗；因为虽然在那一組里事物的确幷不通过它們的物理属性而相互作用，虽然它們不互相排挤或互相点火焚烧，但是它們仍然通过那些在身体性以外就如此消极无力的性质，极其有力地相互作用着。是由于經驗所具有的对我們来說的兴趣和重要性，由于这些經驗所刺激起来的情緒，和它們所从事的目的，总之是由于它們之情感的价值，它們在我們各自的作为我們的“思維”的意識流中的連續性才被主要地规定下来。希望引进它們；兴趣抓住它們；合宜 152
固定它們的秩序和連結。关于我們的心理生活的这一方面，請讀者們看看馮特的文章《論心理的因果性》，这篇文章是他的《哲学研究》一书的第十卷开始的一篇。①

由此可见，我們认为我們的关于价值的修飾詞所俱有的模棱两可或双关性的状态，是世界上最自然的事情。然而，我在开始时所引述的通俗意见如果是正确的話，那么上面的那种状态就会是一种不自然的状态。如果“物理的”和“心理的”是指不同的两类固有的性质，可以直接地、直觉地、絲毫无爽地辨别出来，而每一个詞都永远被固定在它所形容的任何一点点的經驗，那

① 如果感受看来就是起这样的作用，那么为了我目前的目的，这就足够了。相信一种自在的活动——在我們的心理活动經驗之外——的人們，将在这个主题上看到进一步的思考，见我的《活动的經驗》一文。〔即本书下一篇文章。特别参看第169页。編者〕

么人們就看不出怎么会有怀疑或模棱两可的余地。但是，相反，如果这两个詞是划分类别的詞，那么，模棱两可就是自然的。因为那样一来，只要一个事物的关系是充分多样化的，就可以分为
153 多种多样的类别。举一块臭肉为例，"令人作呕"对我們来說是經驗的一部分。阳光撫摸着它，和风向它求爱，就好象这是一个乐境。这样，在阳光和微风的領域里，令人作呕性就无計可施了，——它就不作为一种物理性质起作用了。但是臭肉似乎通过直接的作用使我們"反胃"，——因此它在物理的那个有限的部分就确定以其物理性质起作用。我們能够把它視为物理的或者非物理的，这就由我們从比較狭窄的或比較宽广的整个周围結构来看待而定，反过来，我們当然也必須把它看成是非心理的或者把它看成是心理的。

我們的身体本身是模棱两可性的最出色例子。有时我把我的身体視为純粹是外部自然界的一部分。有时我又认为它是"我的"，我把它归到"我"一类里，于是在它里边一些局部变化和规定性就当作精神性的事件了。它的呼吸就是我的"思想"，它的感觉的調整就是我的"注意"，它的肌肉感觉的变更就是我的"努
154 力"，它的内脏的慌乱就是我的"情緒"。从上面这些陈述（它們看来是如此象悖論，但是它們仍然能够被如此严肃地作出来了）所引起的一些相持不下的爭論，証明单靠内省的办法来决定在經驗里有什么东西将使它們或者是精神性的或者是物质性的，这是多么困难啊。在个别的經驗里这种东西肯定不能是什么固有的东西。它是各种經驗互相对待的行为方式，是它們的关系体系，是它們的职能；而所有这些东西都随着我們认为怎样去考虑它們才合适的整个周围結构而变化。

因此我想我可以作这样一个結論（我希望我的讀者們也准备同我一起作这个結論）：我們的情緒的和我們关于价值的属性的所謂精神性不但不能作好反对純粹經驗哲学的証明，反而，如果經过正当的討論和叙述，恰好可用作它的最好的一个确証。

第六篇

活动的經驗①

心理学协会的同仁們:

看看我应該找一个什么样的問題作为你們今年的主席来和大家談的內容,我认为我們的活动經驗似乎是一个很好的主題;不仅是因为这个題目本来就很有趣味,不仅因为这个題目近来引起很多很多的可以說是悬而未决的爭論,而且也因为我自己在某种成体系的处理問題的方式上越来越感到兴趣,并且也希望别人也同样感到兴趣,此外,虽然我非常痛苦地觉察到对于报告一些新的发现或达到一些最后的定論,我是无能为力的,但是我想在这个問題里我仍然可以用比較确定的方式来指出方法是怎么用的。 155

我所說的处理事物的方式,也許你們已經猜到,就是有时叫作实用主义的方法,这有时叫作人本主义,有时叫作杜威主义,而在法国被柏格森的某些弟子叫作新哲学。伍德布里季教授的《哲学杂志》②看来并非有意地已經变成美国追随这些傾向的人們的一个会合场所。在这些傾向之間仅仅有一种微薄的同一性;而目前最多能說某种胚胎似乎正在形成,而一个有一种給事物寻找正确的言詞的天才的人几乎每天都能找到某种統一的調和一切的公式,来使这許多空泛地大致相似的企望結晶成更为确 156

① 这是1904年12月在"美国心理学协会"費城会議上所作的"主席发言詞"。

② 〔《哲学、心理学和科学方法杂志》。〕

定的形式。

我自己所喜爱的上述趋势的那一变种，我把它叫作“彻底經驗主义”；而且我提議（如果你們现在让我这样作的話）把彻底經
157 驗主义用在活动上作为一个例子，来說明什么是彻底經驗主义，同时附带也希望使一般的活动問題得以比以前略微地——我怕是很微小地——可以把握一些。

布拉德雷先生把活动問題叫作对哲学的一种玷污，如果大家看看关于这个問題的流行的文献——包括他自己的文章在内——，就可以看出他的意思。論敌們甚至互相不了解。布拉德雷先生对沃德先生說：“我不管你的神諭是什么，而你的妄誕的心理学在这里可以是福音书，如果你愿意的話，……不过，如果天启眞会有一种意义，那么我敢說：这种神諭如果不是混乱得无法从中发现什么意义，那么就是，如果它能够凑成任何一种确定的陈述的話，那种陈述也是假的。”①沃德先生也說布拉德雷：“我甚至不能想象他所描写的心境。……它讀起来好象是一个
158 人对赫尔巴特派心理学未加苦心鉆研而竟試图改进它，于是就作出这样一篇出乎本意之外的令人发噱的窜改。”②閔斯特貝尔格排斥与他自己的观点相反的观点时說，誰要认为和这种观点有相同的看法“那是根本不可能的”；罗依斯在对斯陶特的評論③中，用很大篇幅严厉責备他用一种方式維护“实效”，这种方式我个人从他的原著里就决看不出来，而我曾听到斯陶特自己說那是和他的原文的意思里完全不相干的。

在这些爭論中，互有分别的問題习惯地被混为一談，而不同的观点也时常被张冠李戴起来。

---

① «现象与实在»，第二版，第116—117页。显然是就沃德写的，虽然没有提沃德的名字。

② 〔«心灵»杂志，卷12，1887年，第573—574页。〕

③ «心灵»杂志，新編，卷6，〔1897〕第379页。

(1) 有这么一个心理学的問題:“我們对活动有知觉嗎？如果有，它們象什么？我們在何时何地有这样的一些知觉？”

(2) 有这么一个形而上学的問題:“有活动这一事实嗎？如果有，我們必須对它造成一个什么观念？它象什么？如果它作 159
什么事情的話，那么它作什么？”最后还有一个邏輯問題：

(3) “我們从哪里知道活动？仅仅通过我們自己对它的感觉嗎？或者通过另外的知識来源？”把全部文献一页一页讀到底也看不出以上这些問題究竟哪一个是摆在面前的問題，大家都宁愿仅仅对于經驗的表面现象描述一番，就好象这样就暗含着解决了这些問題之中的每一个。再說，这些爭辯者們沒有一个人試图指出他自己的看法会带来什么样实用主义的后果；或者它会在任何人的經驗里造成什么样能指得出来的特殊区別，假如他的論敌的看法胜利了的話。

我觉得，如果彻底經驗主义还有用处的話，那么它就应該能够用它的实用主义的方法和它的純粹經驗原則去避免象这样的一些糾纏，或者至少把这些糾纏多少簡化一些。实用主义的方法从这样一种設准出发，即眞理若不在什么地方造成一种事实上的不同，它就沒有什么不同；它力求通过使爭論尽可能取决于某种实践的或特殊的爭点的办法来决定各种意见上的不同的意 160
义。純粹經驗原則也是一种方法論上的設准。根据这种原則，任何东西只有当它能在某一确定的时間被某一經驗者所經驗时，才能被认为是事实；而这样被經驗的事实的每一个特点，必須在最后的实在体系中的某一个地方为它找到一个确定的位置。換言之，任何实在的东西必須能够在某一个地方被經驗，而每一种类的被經驗了的事物必須在某一个地方是实在的。

用这些方法上的規則武装起来以后，让我們看看有关活动的这些問題給我們呈现了什么面貌。

根据純粹經驗原則，或者“活动”这一詞必須是根本沒有什么意义，或者它所意味着的东西的本来形态和模样必須存在于

可以确定指出的某种具体种类的經驗之內。不管我們后来关于活动有可能作出什么样的判断，所判断的必将是关于那种东西的。因此第一步就是去問，我們看来得在經驗之流的什么地方
161 去找我們所說的象活动这样的东西。至于我們把象这样找到的活动想成是什么东西，那将是以后的問題。

那么显然是，我們在什么地方看到什么东西在进行着，我們就总想认为活动就在那里。从最广泛的意义上来說，对某种东西在作用着的任何一种把悟，就是对活动的一种經驗。如果我們的世界仅仅可以用"沒有什么东西在发生"、"沒有什么东西在改变"、"沒有什么东西在行为"这样的一些話来描写，那么毫无問題我們就可以把它叫作"不活动的"世界。因此单純的活动（姑且这样說）意味着单純的事件或变化这一事实。"发生变化"是經驗之唯一內容，是彻底經驗主义极力以求恢复和保存的那些"連接的"对象之一。这样，在最广泛的意义上，活动和"生活"是同义詞，即使在注意和宣称一个在别的方式下不活动的世界时，我們至少也感觉到我們自己的主观生活。我們自己对它的单調无味的反应也一定会是在某种东西在进行这样一种形式下的一种所經驗的东西。

162 这一点似乎就是某些作者的想法，他們强調說，一个經驗者要存在，他就要是活动的。这似乎証实了，至少是說明了，沃德先生的話，他說只有当我們是活动的时候我們才存在，① 因为我們只是作为經驗者才存在；他的話并且排斥了布拉德雷先生的主张："对于象活动那样的东西，沒有什么原始的經驗"②。关于象这样的一些基本的活动我們应該說什么？它們是誰的活动？它們对什么起作用？或者它們是否眞能对什么起作用？——这

① «自然主义和不可知論»卷2，第245页。在这里人們自然想到逍遥学派的 actus primus（第一行为）和 actus secundus（第二行为）。

② 〔«现象和实在»，第二版，第116页。〕

些都是以后的問題，这些問題只有到經驗场被扩大了的时候再去回答。

因此单純的活动是可以断定的，虽然还沒有确定的方向，沒有活动者，沒有目的。仅仅是不停息的曲折运动，或者象康德所說的那样，一个粗獷的观念流逝（Ideenfluent）或者知觉断片（Rhapsodie der Wahrnehmungen）①，就会构成一个有别于 163
不活动的世界的活动的世界。

但是，在我們的这个现实的世界里，按照它呈现的那样，至少一部分活动是带有确定方向的；它带有愿望和目的性；它通过一些抗拒（它征服这些抗拒或者屈从于这些抗拒），通过抗拒的感觉所經常激起的一些努力而复杂化起来；而就是在象这样的一些复杂的經驗中，才产生了分明的活动者的概念，产生了作为与主动相反的被动的概念。在这里也产生了因果效应的概念。恐怕在描述的心理学里至今所作的最尽心竭力的工作就要算各式各样的較近作者所作的关于較为复杂的活动情境的分析了。② 在他們的描述中，特别是在极其細致的一些描述③中，活 164
动，在我們按照描述者們所讲的方式去經驗它的时候，就表现

① 〔康德：«純粹理性批判»，中文商务版，第152页。〕

② 我是指以下的一些作者所作的描述心理学的著作而言，如萊德（«描述和解释的心理学»，第1部分，第5章，第2部分，第11章，第3部分，第25、26章），薩利（«人类心灵»，第5部分），斯陶特（«分析的心理学»，第1卷，第6章，第2卷，第1、2、3章），布拉德雷（在«心灵»杂志里所发表的很多关于心理学的分析性文章），鉄欽納（«心理学大綱»第1部分，第6章），山德（«心灵»杂志，新編，第3卷，第449页；第4卷，第450页，第6卷，第289页），沃德（«心灵»杂志，第12卷，第67页，第564页），拉夫代（«心灵»杂志，新編，第10卷，第455页），李普斯（«关于感觉、意志和思維»，第2、4、6章），以及柏格森（«哲学評論»第53卷，第1页）——仅就我目前想起的很少的一些作品提一提。

③ 它們的存在給閔斯特贝尔格教授的教条——意志态度是不可描述的——作了一个奇怪的注解。他自己在他的«意志行为»和他的«心理学概論»，第二部分，第9章，第7节中就以一种更高超的方式作了意志态度的描述。

为內容落入其中的 gestaltqualität（完形性质）或者 fundirte inhalt（构造起来的內容）（或者叫做你喜欢用来称連接形式的其它什么名称都行）。在那些关系里的那些因素就是我們用“活动情境”一詞所指的东西；而关于它們的环境和成因的可能的列举和积累，看来沒有什么自然的止境。人类生活每时每刻都能給这一画廊增加新的內容；而人們对于象这样的一种描述的辛勤事业所能找出的唯一缺点是：它将走到哪里为止呢？对于我們自己已經胸有成竹的东西，我們还总是应該去听一些口头上的描繪嗎？① 这些描繪永远不能使我們脫离表面上的了解。我們对这些事实已有所认識——当然这种认識还不够开展并且还
165 是孤立的——，但是我們究竟是认識了这些事实。比如說，我們总是把我們自己的活动感觉为“与我們的**自我**同一化了的一个观念的扩张，对抗一个障碍”；② 而通过許許多多的事例按照象这样的一个定义所规定的去执行，这样就是把明显的事例讲一讲而已，和一种同义語的练习沒有什么两样。

一切描述都必須遵循人們所熟习的綱要，并且使用人們所熟习的术語。例如，活动总被归之于或者是一个物理的动者，或者是一个心理的动者，而且它或者是无目的的，或者是有定向的。如果是有定向的，它就表示出一种傾向。傾向可以或者被抗阻，或者不可以被抗阻。如果是不可以被抗阻的，我們就把这种活动叫作內在的活动，就如同一个物体通过它的动势在空的空間里运动一样，或者如同我們的思想在其甜美的意愿中任意游蕩一样。如果遇到了抗阻，它的动者就使情境复杂化起来。现在如果本来的傾向不顾抗阻而继續前进，那么就出现了努力，而
166 随着努力就出现了紧张或压抑。于是，什么时候随着傾向而出

① 我自己也应該告罪，因为在我自己的书里論意志的一章也犯了篇幅见长的罪。〔《心理学原理》卷2，第26章。〕

② 〔参看布拉德雷：《现象与实在》，第二版，第96—97页。〕

现紧张和压抑，什么时候就出现比較狭义的意志。但是抗阻力量可以大到足以节制傾向，或者甚至使它倒轉。在那种情况下，我們（如果"我們"是傾向的原来动者或主体）就被制止住了。现象变成仅仅是紧张的现象，或者变成是受必然性所压倒的现象，这就看反面的力量仅仅是相等的，还是比我們自己更强大而定。

誰要是用象这样的一些术語来描述一个經驗，誰就描述了一个活动的經驗。如果这个詞有什么意义的話，那么它就必須指出在那里找到了什么。那里有在原来的、最初意图下的完全的活动。它在那里表现为什么就"被认識"为什么。象这样一种情境的經驗者具有这个观念所包含的一切。他感觉到了傾向、阻碍、意志、紧张、胜利、或者被动的舍弃，就象他感觉到时間、空間、速度、密度、运动、重量和顏色、痛苦和快乐，复杂或情境可能包含的其他的性质一样。他通过在活动被假定存在的地方所能想象到的一切而前进。如果我們假定各种活动是在我們的經驗以外进行，那就是在象这样的一些我們必須假定它們的形式下进行，否則我們就必須給它們起另外的名称；因为"活动"这一詞沒有任何可設想得出的內容，除非是那些象前进、障碍、奋斗、紧张或松弛等經驗，它們是生活所給予我們让我們知道的一些終极性质。 167

如果活动的目的就是这个，那么人們就可以认为，不論何时，只要我們通过一个"活动一情境"而成功地生活了，我就一定会被允許說以下这句話而不致引起矛盾：我們曾經实际上是活动的，我們曾經遇到了实际阻碍，并且实际战胜了阻碍。洛采在某一个地方曾說过，要作一实体，唯一必要的是有一个实体的价值，就是去行动，或去被感觉，被經驗，被承认，或以任何方式被实现为实体。① 在我們的"活动一經驗"中，活动肯定能满足洛采

① 〔见本书上文第59页注。〕

的要求。它使它本身有实体的价值。它从它的行为上得到见証。
不拘在我們自己的这个异乎寻常的世界里究竟有什么样的活
168 动，对我們来說不可能設想其中有任何一个不是按以下的戏剧
性的形态而被人所体驗或者被人所眞正认識的，即某种东西維
持一个所感觉的目的，对抗所感觉的障碍，并且克服障碍，或者
为障碍所克服。“維持”在这里的意思对曾經体驗过这种經驗的
人来說是很清楚的，但是对其他人就不是这样；就象“高声”、“紅
色”、“甜味”仅仅对那些有耳朵、有眼睛、有舌头的生物才有意义
一样。percipi（被知觉），在这些經驗的原始状态中，就是 esse
（存在）；幕就是画。如果隐于幕后还有什么东西的話，那么它就
不能被叫作活动，而应該給它起别的名称。

以上的道理看来是显而易见的，不过人們发见还有很多最
有能力的作者断然否认我們在这些情境中所体驗的活动的眞实
性，这就实在令人惊异。仅仅是感觉到活动，在他們看来并不是
活动。在經驗里边所表现的动者并不是实在的动者，抗阻并不
169 是实际在抗阻，所表现的效果实际上絕不是效果。① 由此可见，

① 例如：“活动的感觉，作为感觉来說，是沒有能力告訴我們任何有关活动的东西的”（拉夫戴：«心灵»杂志，新編，卷 10，〔1901年〕第 463 页）；“一个活动的感觉或活动之感，……如果从另一种方式来看，絕不是一个活动的經驗。它仅仅是一个关閉起来的感觉，从这里你通过反思也得不出来活动的观念。……不管这个經驗后来是否对于我們的活动的知觉和我們活动的观念是一个主要的性质，它，就象它第一次出现那样，本身絕不是一个活动的經驗。它，就象它第一次出现那样，只是由于外部的理由才是这样，只是对于一个局外的观察者来說才是这样。”（布拉德雷：«现象与实在»，第二版，第 605 页）“在活动的感觉本身里絲毫找不出心理学的活动的存在的証明”（閔斯特貝尔格：«心理学概論»）。象这样的話我可以引証很多，而且我很可以把其中的某些話引进我的正文里来以便使之更为具体一些，不过把以上大部分作者的爭論（閔斯特貝尔格的除外）的不同的論点都摻混到一起会使它不可能把它們的意思分辨得淸楚。不拘如何，我肯定要受到指責，說我断章取义，完全歪曲了它們，甚至在这个注解里都是这样，因此我举出的名字越少，越是抽象地光是指出这

对我們的任何一个活动—經驗所作的单純的描述分析还不是全部，关于这些活动—經驗还有东西要說，这种东西要引导象这样 170
的一些有能力的作者設想一个眞正活动本身，一个自在的活动，它表现而且不仅仅表现給我們去作，而且与它的实在这样作比 171
較起来，这个现象的活动不过是一个外观美好的假象而已。

在这里就打开了形而上学的問題；我认为对于这个問題念念不忘的人的心境时常有些类似下列情况：我們可以想象他会这样說："完全可以这样說：某些經驗系列采取了'活动感觉'的形式，就象他們之可以采取音乐的或几何学的形式一样。假定它們是这样，假定我們感觉到一个意志保持一种紧张。我們的感觉所作的不仅仅就是記录紧张之被維持这一事实么？同时，实在的活动是做事实的。而在記录被作出之前，'做'是用什么做成的呢？在意志里边什么使它能够如此行为呢？这些經驗系列本身（活动就是在它們里边表现的）究竟什么东西使它行动起来呢？是在这一小块經驗里边的活动引起下一小块存在嗎？作为一个經驗主义者，你不能这样說，因为你刚才說活动仅仅是一 172

些意见的可能类型，也就会越安全。而說到誤解，我可以在这个注解里加上我自己方面的一个申訴。斯陶特教授在他的«分析心理学»卷1論"心理活动"这一非常精采的一章里指責我把精神活动和某些肌肉感觉等同起来并且拿出一些引用的話来証明他的看法。那些話是从"論自我"的某几段里摘出来的，在那里我是打算指出我們称之为"我們的"那些活动的中心內核是什么。〔«心理学原理»，卷1，第299—305页。〕这些中心內核是我从头部內部运动中找出来的，这种运动我們习惯地把它当作主观的东西，与体外物质世界的活动对立起来的。我曾力求指出沒有什么东西能够直接証明我們感觉到作为这样的一个內部的精神主动者的活动（我现在可以說作为这样的"意識"的活动，见〔第一篇論文〕«"意識"存在嗎？»）。事实上在爭論的范围內有三种不同的"活动"：起碼的活动，这种活动含于仅仅是經驗的这之中，含于某种东西在进行着这一事实之中，然后把这一某种东西进一步化分为两个什么，一个是被感觉为"我們的"的活动，一个是归給对象上去的活动。斯陶特，按照我对他的理解，把"我們的"活动同整个經驗过程的活动等同起来，并且当我把我們的活动限

种綜合对象，或者是已經作成了的几个經驗小块之間所經驗的連接性关系。但是究竟什么东西做成了它們？什么东西驅使一般經驗成为存在呢？在那里是活动在行动着；所感觉的活动仅

定为它的一部分时，他指責我把它当成一种它本身的外在的附属品（斯陶特：《分析心理学》，卷1，第162—163页），就好象是我"把活动同活动的过程分割开来"似的。但是，所說的一切过程都是活动的，而它們的活动是不能同它們的存在分割开来的。我的书仅仅提出哪一种活动是应該称之为"我們的"这一問題。就我們是"人"，并且是与一个"环境"对立而且相反而言，在我們身体里边的运动就出现为我們的活动；而且在这种严格的个人意义之下，我找不到其他任何活动可以是我們的。有一种更为广泛的意义，在这种意义之下，整个的天地万物以及它們的活动都是我們的，因为它們都是我們的"对象"。但是这里的"我們"仅仅是整个經驗过程的另外一个名称，事实上不过是代表一切存在的另外一个名称；而我在斯陶特教授所指責的那几段里所談的仅仅是个人的、个体化了的自我。

我认为只有个体化了的自我才是眞正被叫作自我的东西，这种自我是所經驗的世界的一部分內容。所經驗的世界（另外也叫作"意識场"）永远是同我們的身体一起出现，把我們的身体作为它的中心——观察中心，行为中心，兴趣中心。身体所在之处就是"这里"；身体行动之时就是"现在"；身体所触的东西就是"这个"；其他一切东西都是"那里"、"那时"、"那个"。这些加重地位的詞都含有把事物以存在于身体里边的行动和兴趣为焦点而体系化起来的意思；这种体系化现在是完全本能的（难道从来不就是这样嗎？）以致除了在那种有秩序的形式中以外，对我們来說絕不存在什么发展了的或活动的經驗。就"思想"和"感觉"之能够是活动的而言，它們的活动就归結在身体的活动上，而且它們只有通过首先喚起身体的活动才能改变世界其余部分的活动。〔参看《多元的宇宙》，第344页，注8。編者〕身体是集中点，是座标的原点，是整个經驗系列中的常住的重点位置。一切事物都环繞在它周围，并且从它的观点而被感觉。因此，"我"这一詞首先是一个地位名詞，就象"这个"、"这里"一样。連結在"这个"地位上的活动具有特別的着重点，而且，如果活动具有感觉的話，那么它必須以特殊方式而被感觉。"我的"这一詞是指重点的种类而言。在以下的观点上我看不出有什么不一貫之处，即一方面主张"我的"活动是单独的、与外界的活动相对立的，另一方面在內省之后又肯定我的活动是在于头脑中的运动。各种活动中的"我的"活动是着重点，是活动被渲染于其中的"視点—兴趣"的感觉(feeling of perspective-interest)。

仅是它的表面迹象。”

对于以这种方式給我們突然提出的这个形而上学問題，我必須在我結束我的話之前給以严肃的注意；但是在这样作之前，让我指出，用不着离开直接的經驗之网，或者用不着去問什么东西使活动本身活动起来，我們仍旧能找到加于我們身上的比較实在和比較不实在的活动之間的区别，而且我們仍被驅使在純粹现象这一层去作更深入的探索。

比如在談到我們的“活动一經驗”的最后性质时我們不可忘記，这些“活动一經驗”中的每一个都不过是更广泛的世界的一部分，不过是历史由之而造成的这一經驗过程的巨大連鎖的一个环节。每一个部分的过程，都对亲自生活于其中的人，用它的来源和它的目的来說明它自己；但是对于一个有远见的、生活于 173
其外的观察者来說，那个目的就会表现为不过是一个暫时的营地，而主观感觉到的活动就会被看成是继續在引向很远的客观活动之中。这样，在討論“活动一經驗”时我們就获得了一个习惯，这个习惯就是用它們对某种更多的东西的关系来說明它們。如果一个經驗是一个跨度很短的經驗，那么在活动是什么和誰的活动上就会弄錯。你以为你在活动着，其实你不过是服从某一个人的推动。你以为你正在作这个，而实际上你正作着你沒有梦想到的某种事情。例如，你以为你不过是正在喝这一杯酒；但是你实际上正在創造将使你生命完結的肝硬变症。你以为你不过是在作这个买卖，但是，正如斯蒂文森在某一地方所說的那样，你正在人类政策中放下一环。

一般說来，观察者以他的比較广闊的视野，把一个活动的最后的結果看作是更为实际地在作的东西；而可以确定的最先的动者，由于是行动的第一源泉，他把它視为在活动场里的最实在 174
的动者。其他的动者不过是传达了那个动者的推动而已；我們把責任放在他身上；当有人問我們“是誰之过？”，我們就指出他来。

但是最先的、可以确定的动者，并非是长跨度的，而經常是比所談的活动的跨度短得多。脑細胞就是最好的例子。我的脑細胞被认为是一个接一个的依次相互刺激的（可以說是通过破坏的代謝机能的改变［Katabolic alteratian］的邻接传递），并且被认为是在我的这方面的目前这演說活动的努力开始很久以前就这样作了。如果任何一个細胞組停止了它的活动，演說就要停止了或者次序紊乱了。Cessante causa, cessat et effectus（原因停下了，結果也就停止了）——这岂不好象是：短跨度的大脑活动是更为实在的活动，而在我这方面的演說的活动不过是它們的結果嗎？何况，象休謨如此清楚地指出过那样①，在我的
175 心理的活动情境中，物理的被說出来的詞句被表现为活动的直接目的。可是，这些詞句如果沒有在延髓和迷走神經之中的中介的物理过程，就不能够被說出，而这些中介的物理过程是根本不算在心理的活动系列之中的。那一系列，由于它脱离了实实在在的行动步驟，因此本身不能代表实在活动。它是一种純粹主观的东西；活动事实是在别处。它們是远比我的感觉所記录的东西，（姑且这样說）更在空隙中的。

哲学家們曾經事实上为之系統地辯护过的实在的活动事实，就我所知，有三个主要类型：

第一个类型把在时間跨度上比我們的意識更大的一个意識当作更为实在的活动的載具。它的意志是动者，它的目的是所作的行动。

第二个类型认为互相斗爭着的"观念"是动者，而占优势的一組观念就是行动。

176 第三个类型相信神經細胞是动者，而結局的运动性的发泄就是所完成的行为。

现在，我們如果为了以上三种代替类型的任何一种的好处

---

① 〔«人类理解論»第7节，第1部分。〕

起见而必須把我們的所直接感觉的“活动一情境”作为不实在，那么我們就应該知道这种代替实际上包含着什么。如果我不直截了当地説现在在作这个演説时“我”是活动的，而説一个更为广大的思維者是活动的，或者説某些观念是活动的，或者説某些神經細胞是活动的，这在結果上应該实际有什么不同呢？

这就是实用主义对于这三种假定的意义。让我們一一来寻求解答。

如果我們設定一个更为广闊的思維者，那么他的目的显然包括我的目的。我实际上为他而演説；而且虽然我不确实知道为了达到什么目的，但是，如果我对他虔誠，我就能信賴这个目的是一个很好的目的，并且很愿意不去追問。我想到我的活动传递了他的推动，而他的目的延长了我自己的目的，我就能够高兴。总之，只要我对他虔誠，他就不致使我的活动成为不实在的。 177
相反，只要我相信这些活动和他都是好的，他就会趋向于确保我的这些活动的实在性。

一論到观念，情形就不同了，因为讲观念联合的心理学把观念假定为仅仅是从一个到一个地互相影响。一个观念或一对观念的“跨度”，被假定为比我的整个的意識场不是大而是小得多。在两种情形下可以得出相同的結果，因为这个演説不拘如何是正在做着。不过被假定为“实际上”做出这个演説的观念对这个演説整体并沒有預见；而且，如果在前一种情形下，我是为了一个絕对的思維者而演説，那么，根据类似的推理，现在是我的观念不为我作演説，也就是説，正在不知不觉地完成一个我所贊成的和采納的結果。但是，当正进行的这段讲演讲过之后，絲毫沒有什么印象好象是观念曾經是演説的动者，这个动者似乎会保証我在讲演中的目的将被延长下去。我可以看到后来的发展；但是如果説象这样的一些观念将希望做出或者能够做出这些发 178
展，却沒有什么把握。

如果説神經細胞是动者，情况也一样。一个神經細胞的活

动必須被理解为一个极其短程的傾向，一个单純跨过到达下一个細胞的道路的“冲动”，因为那个现实“过程”的总和必定为各細胞所經驗到，如果在細胞与細胞之間所发生的东西，終于应該叫做活动的話。但是在这里，大体的結果，按我所知觉的那样，也还是对动者沒有什么不同的，并且也既不被希望，也不被意愿，也不被預见。細胞之作为动者现在与我的意愿相合并不給我什么保証象这样的一些結果将再从它們的活动中发生。事实上其他种种結果都会发生。我的錯誤，无力、别扭、心理的阻碍、以及一般說来的挫折等，也是細胞活动的結果。虽然这些东西现在正在让我讲演，它們在别的机会上却使我作我所不愿意做的事情。

179 这样，“是誰的实在活动？”这一問題是和“现实結果将是什么？”这一問題是一样的。这个問題是很耐人寻味的；事物将怎样做出来？如果动者是属于这一类的，就有这一类的做法；如果是属于另一类的，它們的做法就完全不同。簡言之，在不同的取舍上，实用主义的意义是很大的。我們将采取那一种意见，其差别不仅仅是口头上的。

你看，老的爭論又回来了！唯物主义和目的論；一些起碼的短跨度的行动把自己“盲目地”总括起来，或者一些远程預见的理想竭力变成行为。

我們天眞地相信，而且人性地、戏剧性地愿意相信：长跨度的活动和短跨度的活动在生活中都是一起工作着，二者都是实在的，长跨度的傾向控制另外一些〔指短跨度的〕傾向为其服务，鼓励它們往正当的方向前进，并且当它們走向另外的道路去时加以遏制。但是如何說得明白大傾向对小傾向的这样一种操纵的 modus operandi（做法），这是形而上学思想家們将不得不反复思考多少年的課題。即使象这样的控制有可能逐渐清楚地
180 被描繪出来，它在这个现实世界中被成功地行使到多远这一問題上，只能从考察事实的細节中找到答案。对于各种傾向的一

般性质或构造，或者对于大倾向和小倾向的关系，沒有什么哲学知識能够帮助我們預言在这个世界中，在所有这些与我們有关的各种各样的竞爭中的傾向里边，哪些似乎是最占优势的。我們知道这是一个經驗的事实，即远见的傾向經常达成其目的，但是我們也知道那些远见的傾向常常由于那些成敗所系的微不足道的小过程的失敗而遭到失敗。一个政治家的脑血管中的一个小小的血栓症就会使一个帝国瘫痪。因此我甚至对这个实用主义的爭端說不出任何解决办法。我仅仅希望向你們指出，这个爭端就是对哪些种活动可以是现实的所进行的一切探索給以实际兴趣的东西是什么。在世界上实际活动的力量是比較有預见的还是比較盲目的？至于在象“我們”所經驗的那样的“我們的”活动和我們的观念或我們的脑細胞的活动，这二者之間的爭端是早已确定了的。

我上面說过①，我在这个演讲結束之前要回到“形而上学 181
的”問題上去；因此，关于那个問題我现在說一点作为我的讲話的結束語。

不拘我們听到这个問題以什么形式提出，我想它总是从两种事情引起的：一是相信因果性必須在活动中起作用，一是惊奇因果性是怎么造成的。如果我們把“活动—情境”按其票面价值来看待，那么它就好象我們在现场抓住使事实到来和存在的力量本身了。例如我现在竭力想把我似乎是模模糊糊看出来的这个眞理用可以使它更清楚一些得到表示的言詞表达出来。如果这样的言詞出来了，它就将类似是这样的：就好象这种努力本身把这些言詞从它們过去所处的仅仅是可能的存在的情况中抽或拉到现实中来。这个把戏是怎么演的呢？拉是怎么拉的呢？我怎么抓得住尙未存在的言詞呢？而当它們出来时我是用什么办法使它們出来的？实际上这是有关創造的問題；因为归根到底

---

① 见本书上文第172页。

182 問題是：我怎么使它們存在？实在的活动是实际上使事物存在的那些活动，沒有它們，事物就不存在，有了它們事物就存在。另一方面，活动就我們之仅仅感觉到它而言，仅仅是我們的一个印象，它是可以被保持住的；而一个印象，对于整个这种思想方法来說，只是另外一个事实的影子。

到了这一步，我所能做的就不过是指明我认为是一种彻底經驗哲学在对待这样的一种爭論时所不得不依靠的原則。

如果有实在的創造性的活动存在，那么彻底經驗主义必須說这些活动一定在什么地方被直接体驗出来。在某个地方有效果的起因的这和它的什么一定被經驗成为一个，就好象“冷”的什么和这，当一个人在这里和现时有冷的感觉时，就被經驗成为一个一样。說我們的感觉是可以錯誤的，那沒有用处。我們的感觉确是那样；但是，当我們說“天气冷”时，去看看寒暑表正同我們說的相反，这幷不能把作为一个特殊性质的冷从宇宙中取
183 消。冷如果不是在这里的話，就在北极圈里。同样，当我們的车窗外边火车动而感觉到我們的火车动，或者从望远鏡里看见月亮近一倍，或者当我們用实体鏡看两张画时看成是一张立体的，这是把动、近和立体仍然留給存在——即使不是在这里，它們也仍然是各自在别处有其固有的位置。而且实在的因果性的位置不論在什么地方存在，只要最后被认知“确是如此”（如果你們愿意的話，它是在引起我們的活动感觉的神經过程以及这些神經过程似乎刺激起来的运动中），純粹經驗的哲学就能够把现实的因果关系看成无非是这样的一种事物的性质，这样的事物的性质甚至在我們的最錯誤的經驗里也表现为在作用着。在那里表现的东西恰好就是我們用作用看这一詞所指的东西，虽然我們后来可以知道起作用幷非恰好在那里。維持、坚持、奋起、在进行时付出努力、依靠、以及最后达成我們的意图——这就是行动，这就是在唯一的形态中的达成，在这种形态中，它的所在
184 处不拘在什么地方都可以由純粹的經驗哲学来討論。这里就是

第一意图的創造，这里就是因果性在作用。① 把这种临时的东西視为一个世界的純粹是虛假的表面，而这个世界的眞实因果性是一种隐藏在深远之处的不可想象的本体論的原則，这对于更为經驗的思想方式来說，不过是另外一种形态的万物有灵論。你用你的"原則"来說明你的所与事实，但是原則本身，当你清清楚楚来看它的时候，不过是事实的一个事先的小小的精神性的摹本。在考虑原因性时，你的心灵永远不能摆脫这唯一的一种事实。②

那么，我在这里作为結論：实在的有效因果关系，作为实在 185
的一个終极性质，作为（如果你們愿意的話）一个实在性的"范疇"，*恰好就是我們所感觉的那样*，恰好就是我們自己的活动一系列所显示的那种連接。我們在我們的手中已掌握了它的整个面貌和性质；而对哲学来說健康的事情是不要去寻根究底地探 186

---

① 請不要对我說这和〔第一篇文〕«"意識"存在嗎?»（特别见第32页）相矛盾，在那篇文章里說到虽然"思辨"和"事物"具有同样的性质，但是这些性质是在事物里（如火烧、水湿等等）而不是在思維里互相"以具有能力的方式"作用着。心理的活动系列是由思維組成的，但是它們的成員是在互相作用着的，它們控制、維持、引进。它們是在活动仅仅是联合性的活动以及在存在有努力的情况时才这样做。但是（而且这就是我的答辯），它們这样做不是由于它們的性质中在物理上用力的那些部分，而是由于他們的性质中的别的部分。一个思想在每一个发展了的活动系列中是一个欲望或有目的的思想，而别的一切思想从它們和这思想的和諧的或对抗的关系中获得一种情調。这些第二等情調（其中有"兴趣"、"困难"和"努力"）的交互作用把戏剧情节表现在心理系列里。在我們称之为物理的情节的东西中，这些性质絲毫不起作用。这一主題需要地加以发揮；不过我看不出什么不一貫之处。

② 我看到我曾不只一次地在文章中被指責是一种形而上学的活动原則的主张者。由于文字的誤解拖延了問題的解决，我愿意說，对于我所发表的論**努力**和論**意志**的那一部分所作的象那样的一种解释，和我打算表达的东西完全不是一回事。〔«心理学原理»，卷2，第26章。〕在这一主題上，我全部的学說都是来自雷諾維叶的；而就我所理解的，雷諾維叶是（或无論如何那时曾經

索什么东西使結果成为結果，或者什么东西使行动行动起来，而去試求解决在这个世界上达到結果这一行为被安放在什么位置上，眞正的原因性的动者是哪些东西，以及什么是更遙远的結果等这样一些具体問題。

从这一观点上看，传統归之于形而上学探索、即寻根究底的这种較大的高超性，就完全不见了。如果我們能知道因果作用本身实际上并且超驗地是什么，那么这种知識的唯一用处就在于会帮助我們在我們有了一个原因的时候认識这个现实的原因，并以此帮助我們更为明智地画出将来的操作过程。单純抽象地探索因果关系隐蔽的性质，这并不比其他任何抽象的探索占有更为高超。因果性并不比其他任何东西属于更高超的水平。显然，它生活在尘世，就如同它生活在絕对之中或人的不可克服的心灵之中一样好。世界的价值和兴趣并不在于它的元素，无

是)一个彻头彻尾的现象論者，一个絕对否认"力量"的人。〔参看Ch.雷諾維叶：«哲学学說类編初稿»(1885)，卷二，390—392页；«一般批判論文»(1859)，卷二，第9，13节。关于作者承认一般受益于雷諾維叶之处，参看«几个哲学問题»，第165页注解。編者〕从我的文章里边断章取义地拿出几句話来，这很有可能同一种超现象的动力原则可以相容；但是我不信有誰能够指出那怕是一句話，从其上下文来看，足以自然地为那种看法作辯解。誤解可能来自我(在雷諾維叶之后)在我們的努力的这个問题上維护非决定論。"自由意志"被我的批評者們假定为含有一个超自然的动者之意。就明明白白的历史事实来說，我所想到加以維护的"自由意志"仅仅是在新鮮的活动情境中的新鮮事物的性质。如果一个活动过程是一个整个"意識场"的形式，如果每一个意識场都不仅在它的整体上是独一的(就象现在一般所承认的那样)而且它的元素也是独一的(因为在那种情境下它們全都浸染在整体中)，那么新鮮事物就不停息地在进入世界中，而在那里发生的就不是純粹的重演，就象自然齐一这种教条所要求的那样。总之各种活动情境来到，其中每个都带有一个独特的感染。一个自由意志"原则"，如果有的話，毫无疑問要在这样的现象中表明它自己，但是我过去看不出，现在也看不出，除了事先把现象預演一下之外，这个原则能做什么，或者这个原则为什么拿来引用。

論这些元素是事物或者是事物的各种連接；它毋宁是存在于整 187
个过程中的戏剧性的結局中，存在于相继的各阶段的意义之中，这些相继各阶段是这些元素做出来的。

我的同事和老师罗依斯在他評論斯陶特的«分析心理学»的一篇文章① 里关于这一点有些話說得很好，我衷心地贊成。我不能同意他把实效的概念同活动的概念完全分开（我认为这是他的一个主张），因为只要活动是实在的活动，那么活动就是有实效的。不过无論是实效的內部性质或者活动的內部性质都是表面的問題，我了解罗依斯会这样說；而且在解决这些問題时对我們来說唯一重要的是，它們在帮助我們解决生活世界的进程和意义的更为深远的問題上，可能有用处。我們的同事說，生活是充滿重要性、意义、成功与失败、希望和奋斗、响往和欲望、和內在价值的。这是整个的现在（presence），体现着价值。更好地在这种现在里边去过我們自己的生活，这就是我們为什么希 188
望知道事物的元素的眞正的理由；因此甚至我們心理学家也必須归到这个实用主义的調子上来的。

迫切的活动問題就这样地更加具体了。这些問題都是长跨度活动同短跨度活动的眞正关系的問題。例如，当許多“观念”（用心理学里边传統的名称）在一个較大的意識场里逐漸汇合起来时，較小的活动仍然一直同有意識的主体所經驗的較大的活动共存嗎？如果是这样的話，广大的活动是无所作为地伴随狹小的活动呢？还是对它們施加控制？或者是也許完全取代它們并且縮短它們的結果？还有，当一个心理活动的过程和一个脑細胞的活动系列都終結到同一的肌肉运动上时，心理过程操纵还是不操纵神經过程？或者，另一方面，它独立地縮短它們的結果嗎？这些就是必須开始研究的問題。但是对这样的一些問題还远远沒有想出任何确定的答案，因此我还几乎不能把它們說得 189

① «心灵»杂志，新編，卷6，1897年，参看392—393页。

清楚。可是，这些問题引到泛心論的和本体論的思辨中去，对于这样的思辨，柏格森教授和斯特朗教授最近論述的很多，而且非常精辟，饒有兴趣①。这两位作者做出的結論似乎在許多方面并不相同，而我对他們至今还了解得不够；但是我不能不想着他們的工作的方向才是有希望的，而且他們对于有收益的跟踪追击是有猎人的本能的。

① 〔参看«多元的宇宙»，第六讲（关于柏格森）；柏格森：«創化論»；C. A. 斯特朗：«精神为什么具有一个肉体»第12章。編者〕

第七篇 190

人本主义的本质

人本主义已成了一种持久不变的酵母。① 它并不是一个单独的假說或定理，而且也并不是停留在什么新的事实上，它毋宁是哲学視点上的一种緩慢的轉变，使得事物似乎是从一个新的兴趣中心或观点出现。有些作者强烈地意識到这种轉变，另外一些作者半意識到这种轉变，虽然他們自己的看法已經有了很大变化。其結果是在辯論中产生了不小的混乱，半意識的人本主义者們时常参加反对彻底的人本主义者，就好象他們希望站在另外的一边一样。②

如果人本主义眞是代表象这样一种視点的轉变的話，那么 191
如果人本主义得势，显然整个哲学舞台就将在某种程度上改观。事物的重点，它們的前景与后景的位置，它們的份量和价值，就不

---

① 〔这句話是針对《心灵》杂志，新編，卷14，第53期，1905年一月号所登載的三篇文章說的：H.H.周阿欽：《"絕对"眞理和"相对"眞理》；H.W.B.約瑟夫：《詹姆士教授論"人本主义和眞理"》，A.西季威克：《应用的公理》。第二篇和第三篇"继續了人本主义的（或实用主义的）爭辯"，第一篇"与人本主义有深刻联系"。編者〕

② 例如鮑德溫教授。他的《关于有选擇的思想》的演說（《心理学評論》〔卷5〕，1898年，收在他《发展与进化》一书中），我覚得是一篇写得非常好的实用主义宣言。然而在《实用主义的界限》（同上杂志，〔卷11〕1904）里，他却加入（虽然很不明显）攻击我們的人那一边去了。

是现在这样了。① 如果象这样的一些深远的后果包含在人本主义里边，那么显然哲学家們可能作出的一切努力（首先給它下定义，然后是推进它，控制它或指导它前进）都将不是白費功夫的。

目前，它苦于沒有完善的定义。它的最有系統的倡导者席
192 勒和杜威仅仅发表了一些片断的綱領，而它的对許多重要哲学問題的影响，只除了一些敌对者就还沒有人曾加以探索。这些敌对者們先嗅到了异端的气息，大量的打击就象雨点般落在一些学說的头上——例如主观主义和怀疑論，——对于这些，任何一个好的人本主义者都不觉得有必要去接受。反人本主义者以他們更厉害的絕口不言，也使人本主义者感到困惑。在他們的爭辯中經常提到“眞理”这一詞。在辯論中眞正认清敌对一方的观点，这永远是好的。但是批評人本主义的人們，当他們使用“眞理”这个詞的时候，从来也沒有給这个詞下一个确切的定义，說明它究竟意味着什么。人本主义者們不得不猜測他們的看法，其結果无疑地是很多的爭論都是捕风捉影。再加这两方面的內部都存在着巨大的个人分歧，因此，显然在事情达到了现在这个阶段，沒有什么能比各自都把自己的中心观点严格地下一个定义更为迫切需要的了。

不管是誰，只要他給这个定义提供一点严格的东西，他就帮
193 助了我們弄清什么是什么和誰是誰。不管是誰都能够給这样的一个定义提供出有用的东西；如果沒有这样的定义，誰也不确切

① 关于伦理学的改变，我觉得在杜威的連續几篇文章里表达得非常好，这几篇文章在沒有集成专书之前是不会使人給予 应有的注意的。我是指以下这些文章：«情緒的意义»（见«心理学評論»卷 2〔1895〕，第 13 页），«心理学中的反射弧概念»（同上，卷 3，〔1896〕，第 357 页），«心理学与社会实践»（同上，卷 7〔1900〕，第 105 页），«对野蛮人心灵的解释»（同上，卷 9〔1902〕，第 217 页），«格林的道德动机說»（«哲学評論»卷 1〔1892〕，第 593 页），«自我实现作为道德理想»（同上，卷 2〔1893〕，第 652 页），«努力的心理学»（同上，卷 6〔1897〕，第 43 页），«应用于道德上的进化方法»（同上，卷 11〔1902〕，第 107、353 页），«进化和伦理学»（«一元論者»杂志，卷 8〔1898〕，第 321 页），以上只举有限几篇。

地知道他到底站在那里。如果我现在在这里提出我自己的暂时的人本主义[①]定义，别人就可以来改进它，某些敌对者們就可以通过对照来更明确地规定出自己的信条，从而在某种程度上可以加速达到使各种意见結晶成一个总观点。

一

按照我所体会的情况看来，人本主义的主要功劳在于看到：虽然我們的經驗的一个部分可以依靠另一个部分，使它不管从它的几个方面中的那一个方面来看成为现在这个样子，但是經驗，作为一个整体来說，是自足的而不依靠什么东西。

这个公式也表达了超驗的唯心主义的主要主张，因此就需要大加解释，使它的意义不致含混不清。初看起来它似乎只限于否认有神論和泛神論。但是，实际上，它那一个都用不着去加以否认；一切都将取决于注解；而如果这个公式一旦变成了經典的公式，它当然就会发展出两方面的詮释家；左翼的和右翼的。我自己就把人本主义按照有神論和多元論来理解。如果有一个上帝的話，这个上帝并不是什么絕对的"全經驗者"，而仅仅是现实意識跨度最广大的經驗者。这样去理解，人本主义对我来說就是一个可能合理維护的宗教，虽然我很知道有許多人认为只有当它被解释成为一元論时才可以具有宗教的意义。从伦理学的角度上来看，我认为多元論的形式在现实上比我知道的任何其他一种哲学都具有更为强大的力量，因为它基本上是一种社会哲学，一种共同关系的哲学(a philosophy of "co")，在这种哲学里，連接关系起着作用。但是，我倡导这种哲学的首要理由是在于它的无与伦比的理智上的节約。它不仅摆脱了一元論所惯 194

① 〔着重把"人本主义"这一术語或者作为"彻底經驗主义"的同义語来使用(例如，参见本书上文第156页)，或者作为"彻底經驗主义"为其理論根据的一般人生哲学的意义来使用(见本书下文第194页)。对于有关"人本主义"的其他一些論述，請参看本书下文，第十一篇，和《眞理的定义》第三篇。編者〕

195 有的課題（“恶的課題”、“自由的課題”等等），也摆脫了其他一些形而上学的神秘說法和悖論。

比如，它根本拒絕承认超經驗的实在这一假說，这就摆脫了整个不可知論的爭論。它坚持在經驗之內的連接性的关系是实在无誤的，这就摆脫了布拉德雷式的絕对这种必要（它对理智的目的是毫无好处的）。它用它的实用主义的观点来对待知識問題〔关于这种对待法，我已經在两篇很不妥当的文章里讲过〕①，这就摆脫了罗依斯式的絕对这种必要（同样也是毫无好处的）。既然有关知識、实在和眞理的那些被归之于人本主义的观点就是至今最受猛烈攻击的观点，那么我认为，就是那些观点最迫切需要弄清楚。因此我即将尽可能扼要地把我在这些方面归之于人本主义的现实讲一讲。

196

二

如果人們接受了上面加重点号的人本主义中心論点，那么随之而来的就将是：如果有大家叫做认知这种东西，则知者与所知的对象就必須都是經驗的部分。因此，經驗的一个部分就必須：

（1）或者认知經驗的另一部分——換言之，就象伍德布里季教授所說的那样②；是各部分互相表象而不是表象“意識”以外的实在——这种情况是概念性知識的情况；

（2）或者它們在最初时必須作为許許多多終极的这或事实而存在；然后，作为一个第二等的混杂，任何一个这，用不着把它的实体的单一性加倍，必須交替地作为所知的事物，和作为对事物的知識出现，这完全根据它在經驗的一般进程中所織入其中

① 〔这句話在《眞理的意义》一书里重印时删去了。所說的两篇文章是《“意識”存在嗎?》和《一个純粹經驗的世界》，见本书。〕

② 在《科学》杂志里，1904年11月4日，第599页。

的两种不同結构而定。①

第二种情况是感官知觉的情况。有一个超过常識的思想的 197
阶段，关于这个阶段，我马上要再詳細讲，但是，常識阶段是一个完全确定的思想营地，首先对于行动的目的是如此；而且，只要我們停留在常識这一思想阶段上，客体和主体就溶合在"表象"或感官知觉这一事实中——例如我现在看到正在写字的笔和手都是这些字所指出的物理实在。在这种情况下，认知并不包含什么自我超越。在这里，人本主义不过是一种比較打得細碎的同一哲学(Identitätsphilosophie)②。

相反，在(1)这种情况下，表象的經驗在认知作为它的对象的另外一个經驗时，的确超越它自己。沒有人能談到一个經驗对另外一个經驗的知識而不把它們看成是在数目上有分别的两个实体，其中一个在另一个之外并且同它是分别开来的，順着某种方向并且有着某种間隔，以致可以被确定地指得出来的。但 198
是，如果談話者是一个人本主义者，那么他也必須具体地、实用主义地来看这个距离—間隔，而且承认它是由其他一些中間介入的經驗組成的，这些經驗即使不是现实的，至少也是可能的。比如，把我对我的狗的当前观念叫做对于实在的狗有认識作用的，这意味着，由于现实的經驗的組織旣已构成，这个观念就能够在我这方面引到一連串其他的經驗中去，那些經驗由一个到一个，最后归結于对一个跳着、叫着、毛茸茸的物体的一些活生生的感官知觉。那些就是实在的狗，对我的常識来說，就是完全活现在眼前的狗。如果这个假定的談話者是一个深沉的哲学家，那么尽管对他来說那些东西可以不是实在的狗，它們却意指着实在的狗，是实际代替实在的狗的东西，就如同表象是它們实

① 这个陈述对于沒有讀过我的《"意識"存在嗎？》和《一个純粹經驗的世界》这两篇文章的人来說，可能是十分不清楚的。

② 〔见本书上文第 134 页和本书下文第 202 页。〕

际的代替者一样，因为实在的狗是一堆原子或一堆心理素材，在他的經驗里的以及在我自己的經驗里的那些感官知觉存在在那里，这些原子或心理素材就存在那里。

199 三

这个哲学家在这里代表常識阶段以外的思想阶段；分别仅仅在于他"插入"又"推出"("interpolates" and "extrapolates")，而在那里常識则不这样做。对于常識来說，两个人看到同一实在的狗。哲学看到他們的知觉中的实际差别，指出这些知觉的二元性，并且在它們之間插入某种东西作为一个更为实在的終点：首先是器官、內脏等；接着是細胞；然后是終极的原子；最后也許是心理素材。两人原始的感官終点（sense-termini）不是互相合起来并且同实在的狗一对象合起来，就象最初假定的那样，而是象这样地被哲学家們认为是被一些看不见的实在所分割开来，它們最多是同这些实在是相毗連的。

现在，如果取消了知觉者之一，那么插入就变成了"推出"。剩下的知觉者的感官終点被哲学家看作是不那么达到实在的。
200 哲学家以为，那个人只是把經驗的进程带到了一个确定的（因为是实践上的）营地，这营地是在走向一个存在于彼岸的絕对眞理的途中的某一点上。

然而人本主义者从头到尾一直看到沒有什么絕对的超越性，甚至有关我們所猜測或相信的更为絕对的实在的这种絕对超越性都是沒有的。內脏和細胞不过是一些可能的知觉，这些知觉是跟随外部身体的知觉而来的。同样，虽然我們永远不能用人的任何知觉来知觉到原子，但是原子仍然是被从知觉上来下定义的。心理的素材本身被理解为一种經驗；而且有可能做成这样一种假說（象这样的一些假說不能通过什么邏輯来从哲学里边排除），即两个知者认知一块心理素材，而这心理素材本身在我們的不完满的认知可以过渡到一种完全了的类型的认知

的时刻变成"汇合"的。即使如此，你和我仍习惯地把我們的两个知觉和实在的狗表象为汇合的，虽然仅仅是暂时地，而且作为思想的常識阶段。如果我的笔是从內部由心理素材做成的，那么在那个心理素材和我对于笔的視知觉之間现在就沒有什么汇合。 201
但是人們可以理解象这样的一种汇合的可能性；因为，就我的手而論，对手的視觉和內部感觉，即它的心理素材（姑且这样說），甚至现在也就是同任何两个东西之能汇合一样地汇合起来的。

这样，在人本主义的认識論里就沒有什么漏洞。不論人們把知識視为是理想地完滿的，或者仅仅看作是眞实到足以在实践中过得去，它都是紧紧依靠着一种連續的图式的。实在，不管它是多么遙远，总是被規定为經驗的諸一般可能性內部的一个終点；而认知它的东西則被說成是"表现"它的一种經驗，这是在这样一种意义上說的，即这种經驗可以在我們的思想里代替它，因为它引向同一的一些联合者，或者在这样的一种意义上說的，即它通过一連串的其他一些介入的或者可能介入的經驗来"指向它"。

絕对的实在同感觉的关系在这里和感觉同概念或想象的关系一样。二者都是暫时的或最后的終点，感觉仅仅是实践的人习慣上停止于其上的終点，而哲学家却投射出一个更为絕对的实在这一形式下的"彼岸"("beyond")。这两个終点，一个是 202
思想的实践阶段的終点，一个是思想的哲学阶段的終点，它們各都是自身支持着自身的。它們都并不是对其他任何东西来說是"眞的"，它們仅仅存在，仅仅是实在的。它們"不依靠任何东西"，象我在加上重点号的那条公式里所說过的那样。毋宁可以这样說，整个經驗大厦依靠它們，正如整个太阳系，包括許多相对的位置，象它在空間的絕对位置上依靠任何一个組成太阳系的天体一样。在这里人們又一次得到了一个新的、在多元論形式下的同一哲学①。

---

① 〔见本书上文第134页，197页。〕

四

如果我成功地把上面这些都弄清楚了（虽然我恐怕由于簡短、抽象，其結果会使我达不到这一目的），讀者們将会看到我們的心灵的操作的"眞理"一定永远是一件經驗以內的事情。一个概念是在它能够引导到一个感觉上去时才被常識认为是眞的。
203 常識认为感觉是"实在"的，但并不那样认为是"眞"的，而哲学家认为感觉是暂时地眞的，这是在这种限度上說的，即它覆盖着（紧靠着或者在地位上占有）一个更为絕对实在的經驗，哲学家发见是有理由相信一个較远的經驗者有可能具有这种經驗的。

同时，对于任何个人实际上的确算是眞的东西，不管这个人是哲学家也好，普通人也好，这个永远是他的一些統觉的結果。一个新鮮的經驗，无論是概念性的也好，感性的也好，如果它同我們以前存在的信仰体系冲突得过于厉害，那么在百分之九十九的情况下是要把它看做是假的。只有当較老的經驗和較新的經驗符合到足以互相理解、互相改变时，才产生我們在眞理上視为前进一步的东西。〔这一点，我曾在回答約瑟夫先生对我的人本主义的批評时写的一篇文章里談过，关于眞理的問題我在这里就不多說了，請讀者們看看我那篇評論就够了。①〕不过，
204 在任何情况下眞理都并非必須存在于我們的經驗同某种为其原型的或超經驗的东西之間的关系之中。如果我們居然达到了絕对終极的經驗，在这些經驗上我們大家都达到了同意，这些經驗沒有新的继續下去的經驗来改正它們、取代它們，那么它們也不会是眞的，它們是实在的，它們仅仅在着，而其实是全部实在的边角、制輪閘，而其他任何事物的眞理都停止于其上。只有通过

---

① 〔这一句話在本文收入《眞理的意义》时删去了。所指的評論，见本书第244—265页，題目是《再論人本主义和眞理》。編者〕

一些令人滿意的連接而被引导到这些經驗上去的这些其它事物才可以說是“眞的”。“眞理”一詞所指的唯一意思就是某种东西同象这样的一些終点的滿意的連接。在思想的常識阶段，感官表象就作为这样的一些終点之用。我們的观念和概念以及科学理論之所以为眞理就在于它們引回到感官世界上去，并与之和諧一致。

以上是我試求給那种看待事物的方式勾画出来的一个基本輪廓，我希望有很多人本主义者将贊成我的这一企图。我认为几乎可以肯定的是，杜威先生和席勒先生会这样做的。如果攻 205
击者也将多少予以重視的話，那么爭論就会集中一些，不至象以前那样，漫无边际。

206 # 第八篇

意識的概念[①]

我打算向大家报告一下我对意識的概念的几个怀疑，意識的概念是籠罩我們的一切心理学的論述的。

人們习慣上把心理学定义为意識事实的科学，或者是意識的现象或情态的科学。不管人們是承认这种意識附属在一些有人格的自我上，或者是按照康德的“超越的自我”和德国当代哲学家們的 Bewusstheit（意識）或 Bewusstsein überhaupt（知觉一般）的方式，相信它是沒有人格性的东西，它永远总是被視为具有一种固有的本质，这种本质絕对不同于物质事物的本质，
207 它有着表象和认知的神秘天賦。物质事实，从它們的物质性来說，是不被驗証，不是經驗的对象，彼此不发生关系的。为了使它們採取我們感觉到生活于其中的体系的形式，它們就必須表现出来，而表现这一事实，再加到它們的原始存在上去，就叫做我們对它們所具有的意識，或者也許，按照泛心論的假說，它們对它們本身所具有的意識。

这就是根深蒂固的二元論，这种二元論似乎不可能从我們对世界的看法中排除出去。这个世界很可能自在地存在着，但是我們无从知道，因为对我們来說，它完全是一个經驗对象；而对

① 〔这是1905年4月30日在罗马召开的第五次国际心理学会議上的报告，是用法文写的。本文是从《心理学資料》卷5，第17，1905年6月号轉載的。〕这篇报告是作者最近些月来在《哲学、心理学和科学方法杂志》(1904年和1905年)上写过的一系列的文章中所闡述的一些见解的概要，这个概要是十分概括的。〔所說的这一系列文章就是上面所轉載的。編者〕

这一結果的必不可少的条件是，它关系到一些証人，它被一个或一些精神主体所知。客体和主体，这就是两条腿，沒有这两条腿，哲学就似乎是寸步难行。

一切学派都同意这一点，无論是經院哲学、笛卡尔主义、康德主义、新康德主义都主张基本的二元論。现今的实証主义或不可知論，自以为抬高了那些自然科学而感到神气十足，它們的确也自愿（这是眞的）給自己命名为一元論。但是这只是口头上的一元論。它提出一个未知的实在，但是它告訴我們說这个实在是在两个“方面”呈现出来的：一方面是意識，一方面是物质，而这两个方面和斯宾諾莎的上帝的两个基本属性——广延和思想一样，也一直是不可还原、約簡的。归根到底，现代的一元論就是純粹的斯宾諾莎主义。 208

我們大家都愿意承认意識是存在的，然而这种意識究竟是什么样的东西呢？人們告訴我們說这是沒有办法下定义的，但是对于意識，我們大家有一个直接的直觉：首先，意識有对它本身的意識。請你們問你們遇到的第一个人，男人或者女人，心理学家或无知的人，他会告訴你他觉得他思想、快乐、痛苦、愿意，就象他觉得他呼吸一样。他把他的精神生活直接知觉为活泼的、輕微的、流动的、脆薄的，可以說是透明的，同任何的物质的东西绝对相反的一种內在之流。簡言之，精神生活不仅是一个对客观世界之显现这件事的邏輯上的不可缺少的条件，而且也是我們直接体驗到的經驗本身的一个元素，就象我們直接体驗我們自己的身体一样。 209

观念和事物，怎么能不承认它們二者的二元性呢？**感觉和对象**，怎么能怀疑它們的絕对的异质性呢？

这种异质性，唯灵主义的老心理学承认它，自称科学的心理学也承认它。怎么能不承认它呢？每一种科学都从事实的网絡中任意切下一块园地来，它占据这块园地，并且描述和研究它的內容。心理学恰好是把意識事实这块园地拿过来作为它的領

地。它設定这些意識事实而不去对它們加以批判，它把意識事
实同物质事实对立起来；而它对物质事实的概念也不加批判，它
用**认識**这一种神秘的紐带，用**統觉**这一神秘紐带，把它們連結在
210 意識上，而統觉对它来說是一个第三类的根本的、終极的事实。
按照这条道路进行，现代心理学也庆祝了一些重大的胜利。它对
意識生活的演进也能作出一个初步描繪，把意識生活理解为越
来越完全地适应物理的周围环境。它也能在二元論里建立起一
个平行論，即心理事实和大脑的事件的平行論。它解释了假象、
幻觉，而且在某种程度上也解释了一些精神病症。这些都是很
大的进步；然而还剩有大量問題。特别是以检查一切設定为职
責的一般哲学，就在科学不注意的地方找到一些悖論和障碍；而
只有通俗的业余科学家才永远不感到困惑。越是深入到事物的
底层去，謎就越多；我坦白承认，对我来說，自从我认眞研究心理
学以来，物质和思維这个老的二元論，两种本质的这种被认为是
211 絕对的异质性，总是給我提出一些困难。我现在想要向大家談
談其中的几个困难。

首先有一个困难，这个困难我相信会吓你們一跳。就以外
知觉，例如这个厅的几垛墻給我們的直接感觉来說。我們在这
里能說心理的东西和物理的东西是絕对异质的嗎？相反，它們
并不是那么异质的，以致如果我們把我們放在常識的立场上，如
果我們抽象出一切說明性的发明，比如說抽象出分子和以太波，
而这些东西归根到底都是一些形而上学的实体；一句話，如果我
們老老实实看待实在，把实在看待得就象它首先呈现給我們那
样，也就是拿它作为我們主要兴趣所依据的、我們的一切行动所
归依的这种可感觉的实在来看待；那么，这种可感觉的实在和我
們对于这种实在所有的感觉，就在感觉产生的时候，二者是絕对
同一的。实在就是統觉本身。“这个厅的几垛墻”这几个字仅仅
212 意味着包围着我們的这种新鮮爽朗的白色，由这些窗戶給割裂
开来，由这些直綫和这些角加以限制的白色。在这里的物理的

东西的内容就是心理的东西。主观和客观混而为一了。

首先使这个眞理得到显扬的是贝克莱。存在就是被知觉(Esse est percipi)。我們的感觉并不是事物的一些內部的小小的副本，就事物呈现給我們这个范围来說，这些感觉就是事物本身。不管人們怎样愿意想事物的不在的、隐蔽的、姑且說私有的生活，也不管人們对事物做了什么样假設性的构造，仍終归是从事物的公开的生活，从事物由之而遭遇到我們的这种当前的现实，得出我們的一切理論构造，这些构造必須回到这个现实上来，必須結合到这个现实上来，否則它們就飘在空中，飘在非实在之中；我认为这个现实同我們的內心生活的某一部分是同质的，不仅是同质的，而且在数目上是一个。

对于外知觉就是这样。至于說到想象、記忆或者抽象的表 213
象功能，虽然在这里事实复杂得多，我相信也看得出同样的本质上的同质性。为了把問題簡单化起见，我們先把全部感觉性的实在都排除出去。我們把純思維，就象它在梦里或遐想里或者在緬怀以往时所做的那样，拿来看看。在这里也一样，难道經驗的材料不是执行着双重任务嗎？物理和心理不是混而为一的嗎？如果我梦着一座金山，这座金山无疑地并不存在于梦外，然而在梦里，它在本性或本质上完全是物理的，它表现給我就象它是物理的一样。如果现在我回忆起我在美国的房子以及我最近坐船到意大利来的細节，那么純现象，所发生的事实，这是什么？人們說，这是我的思維同它的內容。但是，再說这个內容，这是什么？它带有一部分实在世界的形式，这一部分世界固然远在六千公里的空間以外，六个星期的时間以外，但是它却通过一大堆事物，一大堆对象和一大堆事件同我們所在的这个厅联系在
一起，这些事物、对象和事件一方面和这个厅是同质的，另一方 214
面和我的記忆的对象也是同质的。

这个內容并不表现为首先是一个很小的內部事实，然后我把这个內部事实投到远处，它立即表现为远离的事实本身。而我

思維这个內容这一行为，我对它所有的意識，这些东西是什么？
当人們把內容同这些物理的媒介分开，把它連結到一个新的組
合里去，这个組合的成員使它进入我的精神生活，比如它在我的
心里喚起来的情緒，我对它付出的注意，我刚才把它激起来作为
記忆的观念等，那么这些东西，归根到底，难道不就是拿出內容
本身的那些回顾的方式嗎？现象只有在关系到上述的組合成員
时才得以被归类为**思維**，在它仅仅关系到前一种組合成員时，它
仍然是**客观的**现象。

不錯，我們习惯于把我們的內部影象同对象对立起来，并且
215 把这些內部影象視为一些小小的副本，作为这些对象的一些褪
色的摹本或复本。这是因为一个当前的对象比起影象来更活跃
更清晰。当前的对象和影象就这样形成了对照；用泰恩的名言
来說，当前的对象把影象作为**縮影**。当二者同时出现时，对象走
出前台，影象就“后退”，变成一个不在的东西。但是这个当前的
对象，它本身是什么？它由什么材料做成的？和影象一样的材
料做成的。它是由**感觉**做成的；它是被知觉的东西。它的 esse
（存在）是 percipi（被**知觉**）它和影象二者在种属上是同质的。

如果我现在思維我刚才放在衣帽間的帽子，那么在思維中
的帽子和实在的帽子之間的这种二元論，这种中断，在那里呢？
我心里所关注的是一頂眞实的**不在的帽子**。我实际上把它当作
一个实在的那样重視它。如果帽子是当前摆在这张桌子上，那
么它会决定我的手的动作：我会把它拿起来。同样，这頂被思維
的帽子，这頂观念中的帽子，不久也将决定我的脚步的方向。我
216 将走去拿它。我所有帽子的观念将继續到帽子的感性的当前出
现，并且和諧无間地同它融合起来。

因此我得出結論說：尽管存在着一种实际的二元論，因为影
象同对象有区别，代替对象并且引我們到对象上去，但却不能說
二者有本质上的差别。思維和现实是用同一的材料做成的，这
种材料就是一般經驗的材料。

外知觉的心理学把我們引到同样的結論。当我看到在我面前的对象，作为这样的一个形式、这样的一个距离的桌子，人們向我解释說：这一事实是来自两个因素，一个因素是一种感觉材料，它通过眼睛这一道路透进我之中，并且給予实在的外在的元素，一个因素是观念，这些观念觉醒起来，迎合这个实在，給它归类，給它加以解释。但是，在具体看到的桌子中，誰能分清那是感觉，那是观念？外面与里面、广延与非广延，合而为一，做成一 217
个不可分解的結合。这使我們回忆起那些环形幻画，在那里占据着前景的一些实在的东西，如石头、草、破车等同画布画的、表现一个战场或一个辽闊风景的背景結合得如此巧妙，以致人們分辨不出什么是实物，什么是画出来的。縫合和接头之处是看不出来的。

如果对象和观念在性质上是絕对不相象的，能够产生上面的結果嗎？

我确信和我刚才表达的那些考虑相同的考虑，也已会在你們中間对所謂二元論这一主題引起怀疑。

而且还有其他的一些理由引起怀疑。有很多形容詞和属性，它們严格說来旣不是主观的，也不是客观的，而我們有时把它們当作主观用，有时当作客观用，就好象我們很高兴它們的双关性似的。我談的是我們在事物中所鉴賞（姑且这样說）的东西，事 218
物的美学的和道德的方面，事物对我們的价值。比如美，它在什么地方？它是在雕象中？是在奏鳴曲中？还是在我們的精神中？我在哈佛的同事乔治·桑塔亚那写过一本关于美学的书[①]，在那本书里他把美叫做“客观化了的快感”；而实际上正是在这里人們才可以談到投影于外。人們毫无差别地說舒适的热度或是說热度的舒适感觉。钻石的稀少性和珍貴性，对我們显得是

① 《美的意义》，第44页以下。

钻石的主要性质。我們談一陣可怕的风暴，一个可恨的人，一个不体面的行为，我們以为是从客观方面来說的，尽管这些詞不过是表达了这些事物对我們的情感本身的一些关系。我們甚至也說一条困难的道路，一个悶郁的天空，一个壮丽的日落。所有这些万物有灵論的对待事物的方式（这种方式似乎曾經是人类的原始思維方式）可以通过这样的办法得到很好的解释（而桑塔亚
219 那先生在最近写的另外一书① 里就是很好地这样解释的），即我們习惯于把我們在对象面前所感到的一切都归之于对象。主观的东西和客观的东西两者的分家，是由非常深入的反思所产生的事实，我們在很多地方还不愿意这样做。当实际需要还不强迫我們这样做时，我們似乎很愿意搖摆于这种模棱两可之上。

第二性质本身，比如热度、声音、光等，今天还是一种模棱两可的属性。对常識，对实际生活来說，它們是絕对客观的、物理的。对物理学家来說，它們都是主观的。对于物理学家，只有形式、质量、运动才是外在的实在。相反，对唯心主义哲学家来說，形式和运动同光和热一样，也是主观的，只有不可知的自在之物，只有"本体"才可以享有完全心灵以外的实在。

我們的內感觉也还保持着这种暧昧性。有一些运动的幻觉
220 証明我們原初的对运动感觉被概括化了。运动的是整个世界連同我們自己。现在我們把我們自己的运动同我們周围的对象的运动区别开来，而在对象中間，我們把运动着的对象同静止着的对象区别开来。但是，当我們处在头昏眼花的状态时，我們今天也还重新掉进原初的无差别的状态中。

你們大家一定都知道这样一种学說，这种学說想要把情緒說成是一些內脏的和肌肉的感觉的总和。这个学說引起很多爭論，而任何一种意见都沒有取得全体一致的承认。你們也知道关于心理活动的本性的爭論。有些人主张它是一种純粹精神力

① «理性的生活»〔卷1，«常識中的理性»，第142页〕。

量，这种力量是我們能够直接知觉为那样的。另外一些人认为我們称之为心理活动的东西（例如努力、注意）不过是对我們的机体里边的某些結果，如脑袋上和喉嚨上的肌肉的紧张，呼吸的停止和通过、充血等等的感觉到的反应。

不管这些爭論用什么方式来解决，它們的存在本身就清清 221
楚楚地說明一件事，即仅仅通过对某些现象的內省观察，非常难，甚至絕对沒有可能知道是否这些现象是属于物理性质，占据着广延等等，还是属于純粹心理的、內部的性质。我們总得找出理由来支持我們的意见；我們得寻找现象的最有盖然性的分类；最后，很可能是，发现我們通常的一切分类，它們的动机在于实际需要，而不在于我們具有知觉組成事物的两种最后的、不同的本质这种能力。我們每人的身体就对周围一切提供出一个实际的几乎是强烈的对照。来到这个身体內部的任何一个东西对我們来說都比来到别处的东西更为亲密，更为重要。它和我們的"我"同一起来，它同"我"列为一类。灵魂、生命、气息，誰眞正能
够把它們确切区分开来？甚至我們的影象和我們的記忆——它 222
們不过是借助于我們的身体来作用于物理世界的——似乎也属于我們的身体。我們把它們都看成是內在的，我們把它們归到我們感性一类里去。总之，必須承认，思維和物质这一二元論的問題还远远沒有得到最后的解决。

我的讲演的第一部分就到这里。女士們，先生們，我是想让你們知道一下我关于这个問題的怀疑，知道一下問題的实在性，以及它的重要性。

至于我，經过多年的犹疑不决之后，我終于坚定了我的立场。我认为意識，就象人們一致所想的那样，或者是把它当作实体，或者是把它当做純粹活动，但是不拘如何都把它当作流动的、沒有广延的、空无任何眞正內容、然而却直接认識它自己的，以及精神性的东西，我說我认为这样的意識是一个純粹怪誕的幻想的东西，意識这一詞所应該代表的各种具体实在的总和，值

得去另外加以描述,再說,这样的一种描述是一种注意事实并且
223 会做一点分析的哲学今后有能力提供或者不如說开始提供的。
而这些話引起我的第二部分讲演。这部分讲演要比第一部分短得多,因为,如果我要按照第一部分的规模展开的話,那就太长了。因此我不得不只限于談談必不可少的一些要領。

先把理解为本质、实体、活动、每个經驗的不可还原、約簡的一半的意識,Bewusstheit(意識),当做是取消了,把根本的以及(姑且这样說)本体論的二元論当作废弃了,并且把我們曾經假定为存在的一切东西都当做仅仅是人們至今称之为意識的內容、Inhalt(內容)的东西;那么哲学怎么来处理由之而产生的这样一种模糊不清的一元論呢?我打算在这上面向你們提出一些正面意见,虽然我害怕,由于缺少必要的发揮,我的见解不会
224 說得很清楚。只要我指出道路的一个开端,也許就足够了。

归根到底,我們为什么頑固地非把住这个观念不放不可,一定要把意識外加在事物的內容的存在性上呢?我們为什么这样强烈地要求它,以致有人要是否认它,我們就觉得他不是一个思想家,而是一个瞎胡鬧的人呢?难道这不是为了挽救下列无可否认的事实嗎?即:經驗的內容不仅有一个特有的、似乎是內在的、本质的存在性,而且这个內容的每一部分"染"了(姑且这样說)它邻近的一些部分,理会了它自己和别的部分,以某种形式走出自己以便被知,而这样一来,整个經驗场就到处通明,或者被做成象一种装滿鏡子的东西?

經驗的各部分的这种两面性——即,一方面它們是带有特有的性质的;另一方面,它們又与其他一些部分相关联并且被
225 知——为占統治地位的意见所观察到了,而且用专门属于每一段經驗的根本組織上的一种二元論来加以解释。在这张紙里,人們說不仅有內容、白、薄、等等,而且还有对于这个白和这个薄的意識的第二事实。"被关联"、被做成包罗更广的一种經驗的

整个网络的一部分这种职能，人們把它树立为本体論的事实，人們把这个事实安置在紙的內部，把它同它的白、同它的薄配合起来。人們所設想的并不是一种外在的关系，而是把它作为现象本身的一半。

总之，我相信人們把实在想成是由象我們用来画画的"顏料"那样組成的。首先有一些有色的物质，这就相当于內容，又有一种媒介物、油或胶，那些有色物质就悬挂在它上面，这就相当于意識。这是一种完全的二元論，在这里，人們使用某种手續，就可以通过减法把这一个元素同那一个元素分开。就是这样，人們告訴我們說，如果我們进行大力的內省的抽象，我們就能把我們的意識作为一种純粹的精神活动活活地抓住，同时几 226
乎完全忽略了在特定时刻它所照亮的那些物质。

现在我問你們，我們是否也完全可以把这种看法彻底倒轉过来。我們假定第一实在是中性的，我們用一个还很含糊的名字称呼它，比如现象，与料，Vorfindung。我自己，我愿意用复数，我称它为諸純粹經驗。不錯，你若愿意这样說的話，这将是一种一元論，不过这是一种完全粗糙的、同科学或斯宾諾沙主义的实証主义的双边的所謂一元論絕对相反的一元論。

这些純粹經驗存在着，而且一个接一个地继續下去，进入彼此之間花样无穷多的关系之中，这些关系本身就是經驗之网絡的一些基本部分。有对于这些关系的"意識"，也正如有对关系項的"意識"一样。这样一来就可看出来和区分出来一些經驗組，而同是一个經驗，由于它的关系花样非常繁多，就有可能同 227
时在几个組里扮演角色。这样，在一定的邻近結构里，它会被归于物理现象一类，而在另一环境里，它会被算为一个意識事实，差不多象同是一个墨水点可以同时属于两条直綫，一条纵的，一条横的，只要它位于两条綫的交点上。

为了把我們的观念固定下来起见，让我們拿我們所在的地点、这些墙、这张桌子、这些椅子，这个空間等我們此时所有的經

驗来說。在这个充满的、具体的、不分的、完全如其所呈现那样的經驗里，客观的物理世界和我們每人的內在的、个人的世界相遇相合，就象两条綫在它們的交点上相合那样。作为物理的东西，这个大厅与大楼的其余部分有关系，这个大楼是我們这些人
228 现在还不知道，将来也不会知道的。这个大厅是由于金融家、建筑家、工人等一系列的历史才有其存在性的。它建立在土地上，它要不定多久地存在在时間里；如果一把火在这里燒起来，它里边所包含的椅子和桌子很快地就会化为灰烬。

相反，作为个人的經驗，作为“所报道的”、所知的、所意識的經驗，这个厅有另外的一些畛域。它的前提并不是工人，而是刚才所說的各种东西的思想。不久这个厅就仅仅作为我們传記里边的一个飘忽不定的事实出现，与愉快的記忆联系在一起。作为心理的經驗，它沒有重量，它的家具不能烧着。它只能对我們的大脑施加物理的力量，而我們之中很多人还否认这种影响；而物理的厅是同世界的其余部分有着物理影响的关系的。

然而在这两种情况之下所涉的絕对是同一的厅。只要我們
229 不是在搞思辨的物理学，只要我們置身于常識之上，所看见的、所感觉的厅就是物理的厅。那么，我們說的是什么呢？不就是**这个**嗎？不就是我們大家的精神在同一的时刻所把握的物质自然的这同一的部分嗎？这同一的部分就按照它本来的样子，进入我們每人的现实的內部的經驗中来，而我們的記忆永远把它視为我們的历史一个不可分割的部分。这絕对是同一的一块材料，它按人們所对待的結构的不同，在同一时刻或者被算为物质的和物理的事实，或者被算为內部的意識的事实。

因此我以为人們不能把意識和物质視为有不同的本质。人們用减法既不能得出这一个，也不能得出那一个，那样做每一次都是把双重組織的一个經驗忽視了另外一半。相反，各种經驗本来毋宁是单純的。它們整个地**变成**是意識的，它們整个地**变**
230 **成**为物理的；这种結果的实现是**通过加法**进行的。对于那样的

一些經驗，它們在时間里延长，它們进入物理影响的一些关系中去，它們互相打断，互相加热，互相照亮，等等，对于这样的一些經驗，我們把它們分开造成一組，我們把这一組叫做物理世界。相反，对于另外一些經驗，它們是飘忽不定的，在物理上是不活跃的，它們的彼此相續不是按照固定的秩序，而是好象随人的情緒任意支配的，对于这样的一些經驗，我們把它們做成另外一組，我們把这一組叫做心理世界。这个大厅由于此刻进入了許許多多心理的組中，现在才变成所意識的事物，所报道的事物，所知的事物。它从此成为我們各自的传記的部分，因此，在它后面就将不是跟随着說明它的物理的存在性的特征的、它自己在时間里这种愚蠢的、单調的重复。相反，在它的后面跟随的将是另外一些經驗，那些經驗将同它一起被中断，或者将具有我們称之为記忆的那种特殊一类的連續性。明天，它将在我們每一个的过去里占有它的位置；但是，明天所有这些过去将被連結于其上的 231
各种不同的现在，将同这个厅明天作为物理的实体所享有的现在有所不同。

两类的組成都是由經驗做成的，但是在各組之間的經驗的关系都因組而有所不同。因此，不是由于把双重的內在的本质减为单一的內在本质，而是由于增加了其他一些现象，一个旣定的现象才变成所意識的或所认識的现象。对事物的认識是突然来到事物之上的，它不是內在于事物之中。使每一个事物活跃起来的旣不是一个超越的自我的事实，也不是一个 Bewusstheit（意識）或意識行为的事实。事物互相认識，或者不如說，有一些事物认識另一些事物；而我們称之为知識的这种关系，在許多情况下，本身不过是一系列中介的經驗，这些中介的經驗完全有可能用具体的名詞来描述。这絕不是如此之多的哲学家在其中沾沾自喜的那种超越的神秘。

但是这会把我們引到太远的地方去了。我在这里不能进入认識論的或者是你們意大利人称之为 gnoséologie 的每一个角 232

落里去。我应該滿足于这些簡短的意见或簡单的建議，这些意见或建議，由于沒有得到必要的展开，我怕它們仍然是模糊不清的。

因此請允許我把我的看法总結——过于概括地、教条式地——如下列六个論点：

1. 象人們一般所理解的那样的意識并不存在，同样，贝克莱給予致命一击的物质也不存在；

2. 存在并且做成"意識"这一詞所指的那方面眞理的，是經驗的各部分所具有的被报道、被知的易感性；

3. 这种易感性可以用这样的事实来說明，即某些經驗可以通过一些有明显特征的中介經驗把这一些經驗引到那一些經驗上去，使这一些經驗起所知的事物的作用，那一些經驗起认識主体的作用；

233 4. 人們用不着走出經驗本身的网絡，用不着借助于任何超越的东西，就完全可以給这两种作用下定义；

5. 因此，主体和客体、被表现的和表现的、事物和思維、等属性，意味着一种在实践上的区别，这种区别是极端重要的，然而仅仅是属于职能范围的，絕不象古典的二元論所讲的那样是属于本体論范围的；

6. 最后，事物和思維絕不是根本异质的，它們是用同一种材料做成的，这种材料是只能感受而不能下定义的，这种材料，如果人們愿意的話，可以把它叫做一般經驗的材料。

第九篇

彻底經驗主义是唯我論的嗎?

234

假如人本主义的世界观所受的一切批評都象博德的批評①那样 sachgemäss (妥貼) 的話，那么事情的眞相会很快弄清楚的。博德的批評不仅文章写得好极了，而且观点也闡述得非常清楚，容許我們做一个直截了当的答辯。

他的論点(假如我沒有理解錯的話)可以表达如下:

如果假定了一系列的經驗，其中沒有一个是直接賦有自身超越的能力来同它自身以外的一个实在发生关系，那么在这个系列以內就不会出现什么动因可以假定任何东西在它以外存在。这个系列，无論是作为整体或整体的各个部分，都将停留为主观的，而且心滿意足地停留为主观的。

彻底經驗主义倒是試求借助于这样的一个系列来說明客观知識，但是它完全失敗了。它沒有办法解释这些經驗的作为与主观传記方面有别的物理方面的观念是怎么产生出来的。 235

它說是解释物理方面的观念，但是实际上它是在反复无常地玩弄客观参証 (objective reference) 这一概念。一方面它否认象这样的客观参証含有在任何經驗上的自身超越性；另一方面它又声称各經驗有所指点 (point)。但是，认眞說来，除非也承认有自身超越性，就不能有什么指点。象我所假定的指点的那种連接性功能，按照我的批評者的看法，是被这样的錯誤所破

① 〔B. H. 博德: «"純粹經驗"和外在世界»，載«哲学、心理学和科学方法杂志»，卷 2，1905 年，第 128 页。〕

坏了，这个錯誤就是：把一个双边的关系連接到一个起点項上，
就好象它能够在終点項出现之前突然生起成为实体，并且維持
它本身的存在，而它要成为一个具体經驗到的事实，这終点項本
身也同样是所要求的。如果关系本来就是具体的，那么終点項
236 就包含在內了，这个意思也許是說（如果我把博德先生的意见体
会得不錯的話），終点項虽然在經驗上还不存在，然而在理智上
(noetically)却是預先存在的。——換言之，这个意思是說，任何
一个經驗，只要它作“指点”，它就一定已經超越了它本身，按照
超越这个詞的普通“认識論上的”意思来說。

假如我了解了博德先生的原文的意思，他的想法大致如此。
这种想法头头是道，但是恰恰是彻底經驗主义通过它的連接性
关系的实在性这一学說，所力求打破的。我很害怕——相互了
解，在这些崇高的地带里是多么困难啊！——我的能干的批評者
自以为弄懂了那个学說，其实并沒有弄懂。我怀疑他在所有这
些連接性关系（上述的“指点”仅是其中之一）上行的是普通的理
性主义的代替——他看待这些关系不是从它們照初始含意所給
与的那样来看待，把它們看成是活生生的經驗之流的一些組成
部分，而是把它們看成仅仅是它們在回顾中所表现的那样，每一
237 个都被固定为概念的一个确定的、因而是靜止的、并且是包含在
自身之內的对象。

把經驗剁成为彼此不相連續的一些靜止的对象，对这种理
性主义的趋势，彻底經驗主义是反对的。彻底經驗主义强調按
照連接关系的“票面价值”，按照它們怎么出现就怎么对待它們。
比如，拿这样的一些連接如“和”、“一起”、“接近”、“加”、“向”等
等来看一看。当我們生活在这样的一些連接中时，我們的情况
是一种过渡的情况，按照“过渡”这一詞的字面上的意义来說。我
們期待一个“更多”的到来，在这个更多已經到来之前，过渡无論
如何是指向着它的。否則我看不出怎么当一种“更多”到来时，
就会有满意和完成的感觉，而当“更多”以另外一种形态到来时，

就会有不如意。这一个更多将继續前进，另外一个更多将阻止或扭轉前进的方向，我們的經驗即使现在也还在这里边运动着。我們固然不能叫出我們的这些不同的活生生的“和”或者“一起”的名字，除非是通过不同的关系項来叫出它們，它們就是正在使我們向着那些关系項运动的，但是我們在那些关系項明明白白 238
地到达之前就体驗了它們的特征和不同性。这样，虽然多种多样的“和”都是双边的关系，每一个“和”，当我們在回顾中来看和分明地来思維它的时候，都要求一个終点項来规定它，但是其中的每一个，在它的活生生的时刻中，都可以被視为就如同它是从它的起点項“突然生起”并且指点着一个特殊的方向似的，就好象一个指北針(用博德先生的絕妙的比喻)指向北极，即使它不出它的盒子。

許夫定教授在《哲学、心理学和科学方法杂志》[1]上发表了的那篇短小精悍的文章里，引用克尔凱郭尔的一句名言来表示这一結果，即我們向前生活，但是我們向后理解。向后理解，必須承认这是哲学家們——无論是理性主义的哲学家們或者是通常的經驗主义类型的哲学家們——的常有的弱点。只有彻底經驗主义才强調即使是理解也要向前，并且拒絕用静止的理解概念来代替我們运动着的生活中的过渡。我們认为一种有点象我們批評者在这里所用那样的邏輯，会要禁止他說：我們的现在—— 239
当它是现在的时候——指向我們的未来，或者：任何一个物理的运动，除非等到它的目标实际达到时，能有方向。

在这一点上，看来关于知識里边的自身超越的爭吵不是落空了嗎？这难道不是一个純粹口头上的爭論了嗎？叫它做自身超越或者叫它做指点，不管你叫它什么也好，只要实在的过渡向着实在的目标被人們承认为在經驗里被給与的、并且是处在經驗的最难以破除的各部分之中的事物，那是沒有什么不同的。

① 卷2，〔1905年〕第85—92页。

彻底經驗主义不能閉住眼睛不看在现实活动中抓住的过渡，它
把自身超越或指点（随便你叫它哪一个）解释为发生在經驗之內
的一种过程，解释为一种經驗上媒介的东西，对于这种东西，可
以加以完全确定的描述。另一方面，“认識論”否认这一点；它认
为自身超越是不被媒介的，或者，如果是被媒介的話，那是在超
經驗的世界里被媒介。为了給这种主张找出根据，认識論不得
240 不首先把我們的連接改变成为静止的对象，而这一点，我认为是
一种絕对任意武断的行为。但是，如果去掉了博德先生对于連
接（象我所指的那样的，以及象我所理解他的那样）的錯誤对待
置于不顾的話，那么我相信，归根結柢我們所爭执的东西并沒有
什么不同，相反，我們都是用不同形式的詞句維护同一的一些經
驗的連續性。

那篇文章里边还有一些其他的批評，但是，由于这一个批評看来是最关鍵性的，因此我想无論如何目前还是把其他的批評暂时放一下的好。

第十篇 241

皮特金先生对“彻底經驗主义”的反駁

虽然皮特金先生在他的論彻底經驗主义那篇精辟文章[①]里沒有指出我的名字，〔……〕我恐怕有些讀者由于知道我把彻底經驗主义这个名称应用到我自己的学說上去了，可能会认为他們自己已經看到我完蛋了。

事实上完全沒有击中我的要害。不錯，我曾說过[②]：“为了要彻底，一种經驗主义必須不要把任何一个不是直接所經驗的元素接受到它的結构里去。”然而在我自己的彻底經驗主义里边，这仅仅是一个方法論上的設准，不是一个被认为是从一些超經驗的对象这种本质上是荒謬的东西得出来的結論。对于皮特 242
金先生所攻击的以及費里耶这样大加使用的唯心主义的論点，我从来沒有予以絲毫重視；而且我十分愿意把随便多少本体的存在或事件接受到哲学里来，只要它們的实用主义价值能够被指出来的話。

彻底經驗主义和实用主义受到那么多的誤解，以致我觉得我有責任使这一种誤会不再继續下去而不得到糾正。

皮特金先生对我的“答辯”[③]，〔……〕由于我在几乎我們所

① 〔W. B. 皮特金：«彻底經驗主义中的一个显明的課題»，載«哲学、心理学和科学方法杂志»卷3，第24号，1906年11月22日。編者〕

② 〔本书第42页。編者〕

③ 〔«对詹姆士教授的答辯»，載«哲学、心理学和科学方法杂志»卷4，第2号，1907年1月17日。編者〕

有的年輕的哲学家里都看到的那种文体上的晦涩使我感到头疼。然而他問了我两个直接的問题，这两个問题是我懂得的，因此我大胆来解答一下。

首先他問：經驗和科学不是指出"数不尽的事物①都被經驗为不是它們那样的，或者为部分地是它們那样的嗎？"我回答說：是的，当然，比如說，被經驗为被屈折的媒介物所歪曲了的"事
243 物"，为"分子"，或者为其它任何被认为是比知觉的时刻的直接內容更为終极实在的东西。

第二："如果經驗是自身支持的②（用任何一种可理解的意思来說），那么这种事实是否可以杜絕（甲）未被經驗的东西和（乙）施加于一个本体之上的經驗行为这样的可能性呢？"

我的回答是：当然那一个都沒有可能——怎么能够呢？不过我的意见是：象那一类性质的任何东西或行为都不要去考虑，而且要把我們的哲学論域限制在所經驗的东西之內，或者至少限制在可經驗的东西之內，那样应該是明智的。③

---

① 皮特金先生插入这样一句話："正由于經驗本身的本性的緣故"。我不懂他指的到底是什么緣故，因此沒有把这句話写到我的回答里去。

② 〔见本书第193页。編者〕

③ 〔著者在别处說到"实在"作为"概念性的或知觉性的經驗"时說过："这仅仅是指排除一种'不可知的'实在而言的，关于这种'不可知的'东西，无論是用知觉性的名詞或是用概念性的名詞都无法表达。当然，它把不依賴知者而存在的任何数量的經驗实在都包括进来。"《眞理的意义》，第100页，注。編者〕

第十一篇

再論人本主义和眞理

約瑟夫先生对我的《人本主义和眞理》[①] 一文的評論很有助于把問題弄清楚。他曾經认眞地試图了解实用主义运动到底可能意味着什么；而如果他失敗了，这既不是由于他缺乏耐心，也不是由于他缺乏誠意，而是由于他很不容易去掉的頑强的思想习气。瑣細的笔战——在这里边双方都想反駁对方所指責的每一个細节——仅仅是对于爭論者們的一个有用的訓练。它給讀者只会造成混乱。因此我将尽可能不管我們两人各自的文章（我的文章是够不妥当的），而再一次談一談一般的客观情况。 244

象我所理解的那样的向人本主义前进的运动，它并不是建筑在什么个别的发现或原則上，可以被赶入一个准确的公式、这公式于是能够穿在一把邏輯的叉上。这种运动很象公众輿論一觉醒来所感到的时势的变化，这些变化好象是由声势巨大无比的浪潮所卷来，不管它們的倡导者們多么浅薄和狂妄也絕不妨碍它們继續存在下去，你不能用任何一个絕对的本质的論述来恰当地标明这些变化，也不能用任何致命的一剑把它們置之于死地。 245

从貴族政治到民主政治，从古典主义到浪漫主义的趣味，从

① 〔《人本主义和眞理》第一次載于《心灵》杂志，新編，卷13，第52号，1904年10月，轉載在《眞理的意义》一书里，51—101页。請参看原文各处。H. W. B. 約瑟夫先生的評論題为《詹姆士教授論“人本主义和眞理”》，載于《心灵》，新編，卷14，第53号，1905年1月。——編者〕

有神論到泛神論的态度，从静止到进化的理解生活的方式等变化就是这样的。对这些变化，我們都是亲眼目睹的。經院哲学仍然用通过一些单独的、决定性的理由的駁斥方法来与这样的变化相对抗，指出这种新的观点包含着自相矛盾，或者說它违反
246 了某一基本原則。这就好比在河床中間树立一根棍子妄想让河流停止一样。河水繞过你的障碍，照旧前进。讀了約瑟夫先生的文章以后，我不由得想起那样的一些天主教著作家，他們用这样的办法来反对达尔文主义，他們告訴我們說高級生物不能从低級生物而来，因为 minus nequit gignere plus（少的不能产生多的），或者說，变化这个概念是荒謬的，因为它含有这样的意思，即物种趋向于自我毁灭，这与每一实在都趋向于保存自己的形状这一原則相违反。这种观点过于短见，过于狹隘，无法去做归納的論辯。你不能用形式邏輯来处理事实問題。我觉得好象約瑟夫先生几乎是一个个地抓住我說的一些字，而沒有給我时間让我把話整句整句地說出口来。

为了理解人本主义，必要的条件是自己具有归納精神，放弃严格的定义，总地沿着抗拒最小的綫前进。約瑟夫先生也許会說：“换言之，把你的理智化成一堆烂泥。”我答辯說：“正是这
247 样——假如你不愿意用比較文雅一点的字眼的話。”对人本主义来說，把更“眞实”的理解为更“滿意”的（杜威的話），这必須誠心舍弃直綫的論証，放弃严峻和終局的那些古老的理想。人本主义精神基本就在于这种舍弃的精神，这种精神，同皮浪主义怀疑主义精神大不相同。“滿意”必須用許許多多的标准来衡量，其中某些标准，就我們所知道的来說，在任何一种特定的情况下，都有失敗的可能；而比其他任何一种可能见到的东西“更”滿意的东西，归根到底可能是若干加和若干减的总和，关于这一点，我們只能信賴通过未来不断的糾正和改善，一方面的最大量和另一方面的最小量有一天会达到的。当人們对信仰的条件采取这种看法时，这就意味着一种地道的心理状态的改变，与絕对主

义希望一刀两断。

人本主义的批評者們心內从未想到这种态度，这从他們的不可改变的手法就可以看出来。他們不深入到人本主义里边来客观地并且从它內部来看看他們的对方的眞理概念是什么。約 248
瑟夫先生心里装着某种这样的眞理概念；他以为他的讀者們心里也装满了这种概念，他服从这种眞理概念，根据这种眞理概念而工作，但是从未打算告訴我們这眞理概念是什么。他最接近于这样做的地方①，是他說眞理是"我們应該思維"的方式，不管我們是不是在心理学上被迫去照这样思維。

人本主义当然同意这种說法：它不过是称呼眞理的一种方式，即把眞理称做一个理想。但是人本主义把"应該"这一概括的字眼解釋成为一堆实用的动机，我們的批評者們以为眞理就从这些动机中間飞走了。眞理是一个具有双重意义的名称。它一时代表一个抽象的什么东西，这个东西只能这样来加以定义，即它是我們的思想应該与之符合的东西；它另一时又代表一些具体的命題，在这些命題里边，我們相信已經籠罩着符合性——它們是如此之多的"眞理"。人本主义看到我們不得不具体对待的符合性，就是我們的一些主詞和我們的一些謂詞(按照这两个 249
詞的一个很广泛的意义来用)之間的符合性。它还看到，这种符合性是通过不定数目的实用主义的检驗才"成为有效"(用席勒的术語)，这种检驗随着謂詞和主詞变化而变化。如果一个S为給我們心灵一堆更为完美满意的SP所代替了，那么我們就总是說——人本主义指出——我們在眞理方面已前进到一个更好的地位。

现在，我們这样作成的判断很多都是回顾判断。象判断所断定那样，这些S早在这事实被人类記录以前已經是一些SP了。常識认識到这种情况，现在就整个重新作了安排；传統的哲

① 上面引过的杂志，第37页。

学也追随它的榜样。它們把述詞必須符合它們的主詞这样的总的要求翻譯成为一种本体論的学說。一切主詞之中的最先的一个**主詞**被用来代替了差一些的主詞，并且被想成是一个原型的**实在**;而詳細的述詞所要求的符合性被重新解释为一种关系，我
250 們整个的心灵，連同它的所有的主詞和述詞一起，在牵涉到这个**实在**时就必須进入这种关系中。这个最先的**主詞**同时被想成是永恒的、靜止的、不受我們的思維所影响。同象这样的一个非人的**原型**的符合，这也許就是我的論敌同常識和哲学上的理性主义所共有的眞理概念吧。

这种假說很自然，也很伟大，人本主义完全贊成。不过人本主义也指出这种假說的无益，而且不同意代替，因为它坚持具体，而且一直把眞理分散地放在各主詞和各述詞之間。与此同时，它引起了叫嚷，我們听见了这种喊叫，而我的批評者就是这种叫嚷的附和者。

这种叫嚷的最普通的部分之一就是：人本主义完全是主观主义的——它被假定为在这样的一种必要性下工作，即"否认超知觉的实在"。① 不难看出对人本主义的这种誤解是怎么产生的;而人本主义作者們，一方面由于言辞不够謹慎，一方面由于
251 在对这个主題的一个全面展开的討論上还不能說得圓通（文笔乏力），无疑在某种程度上是可以指責的。但是我不能明白一个人如果在实际上掌握了人本主义作者們的原則，怎么能給他們籠統地加上主观主义的罪名。我自己认为人本主义只有在这样的一个范围以內才是主观主义的，即尽管它把思者本身說成是实在的一部分，然而，它必須也承认：某些他宣称是眞实的实在是由他之存在而被創造的。象这样的实在当然或者是他的行为，或者是其他事物和他之間的关系，或者是事物之間的关系，这些关系，除了对于他，是决不会被探索出来的。人本主义者之为主

① 〔见本书第241—243页。〕

观主义的还在于此，即：人本主义者与理性主义者（理性主义者以为在他們当前的口袋里带着一个保証，証明他們现在所信仰的东西是絕对眞理）不同，他們把目前的一切信仰都看做是要从未来的經驗这一角度上来加以修正的。然而未来的經驗可以是思想者以外的事物；因而，人本主义者可以和其他任何类型的經驗主义哲学家一样自由地相信未来的經驗是这样的。

252 批評人本主义的人們（虽然我在这里还是在暗中摸索他們）看来是反对把任何主观主义同眞理融合到一起。一切都必須是原型的；每一个眞理都必須在它被人知觉之先存在。人本主义者看到：有非常大量的眞理必須被作为在我們人对它知觉之先就已經存在的而写下来。在无数事例中我們觉得最令人满意的是去相信这一点，即：虽然我們总是不知道事实，但 S 曾經是 SP，这总归是事实。但是人本主义把这一类事例同其他的一些事例分别开来，在其他那些事例中，更令人满意的是相信它的反面，例如 S 是瞬息即逝的，或者 P 是一个过渡事件，或者 SP 是由知觉的行动所創造的。另一方面，我們的批評者們似乎希望把回顾类型的例証普遍化。实在必須先在于每一个要求当作眞理的論断。而且，我們的批評者們还不满足于一个特殊类型的判断的这种过分使用，他們还要求它能垄断一切。他們看来希望把人本主义同它的任何回顾之权断然分开而剝夺了它的这种权利。

253 人本主义說：满意是区分眞与伪的东西。但是满意旣是一个主观性质，又是一个当前的性质。因此（批評者們似乎这样推論）一个对象，作为是眞实的，在人本主义看来一定永远旣是当前的又是主观的，而一个人本主义者不能信仰任何生活在信仰本身以外，或者以前的东西。为什么这样不合道理的指責竟会如此流行，实在令人不解。沒有什么能比这一事实更为明显的了，即对象的客观的东西和对象的过去的存在二者都可以正是关于这个对象的似乎最令人满意的、最使我們相信它們的东西。

过去时态之能够出现在人本主义者的世界里，无論是关于信仰的，或是关于表象的，也和出现在其他任何人的世界里一样，是十分和諧的。

約瑟夫先生給与这一指責以一种特殊的表现形式。在我說到主要的思維范畴是在經驗本身的进程中得到展开时，他指責
254 我①說这是自相矛盾。因为我就是用这些范畴来說明經驗的过程。在我談到經驗时，我說經驗是思維范畴的运用的产物；然而我认为經驗在范畴以前就是眞的。这对約瑟夫先生来說似乎是荒謬的，我希望这对約瑟夫先生的讀者們来說并不如此；因为如果經驗能够提出假說（显然經驗是这样做的），那么我看不出下面的看法有什么荒謬，即：回顾的假說就正是以这样一个經驗系列作为它的对象，它本身的存在，和其它事物一起，就是通过这一經驗系列而出现的。如果假說是“滿意”的，我們当然就必須相信它被我們作成以前就是眞的。任何时候用过去来說明现在都似乎包含一种循环，不过这种循环不是恶性循环。过去是现在的 causa existendi（存在因），而现在又是过去的 causa cognoscendi（鉴定因）。如果把现在当做过去的 causa existendi 来看待，这个循环就眞会是恶性的了。

255 与这个所謂难題紧密相連的还有一个范围較广、較麻煩、因而是較可原諒的难題。② 这就是說，当人本主义問眞理事实上是怎么达到的时，把它看作是由于用令人滿意的意见来逐步代替不那么令人滿意的意见的办法来达到的，这样它就被引入眞理发展的一个模糊的历史概观中去了。它认为，最初的一些“意见”一定是一些模模糊糊的、不相連結的“感觉”，这些感觉一步一步地让位給对事物的越来越条理化的看法。我們自己对这整

---

① 见上引杂志，第32页。

② 約瑟夫先生在他的文章33—34页里談到（虽然十分詭詐和强詞夺理）这个問題。

个演化的回顾看法，可以說是现在这种过程中达到的"眞理"的最后的候选人。要作一个令人满意的候选人，它必須知道保持住这个过程继續前进的是什么样的一些力量，給这样的一些力量画出一幅明确的图画来。在主观方面我們有了一幅相当明确的图画——感觉、联想、兴趣、假說，这些东西一般地說明了相对的混沌逐渐变成一个宇宙，心灵就从此开始。

但在对象方面（姑且这样粗叫着），我們的看法还十分不能令人满意。在我們的許許多多对象中間，哪一个是我們得相信 256
为在人类心灵开始以前就眞正存在并且工作着的呢？时間、空間、种类、数目、序列、原因、意識，都是难以客观化的东西——即使是超驗的唯心主义都只好把它們視为"經驗地实在的"东西。实体、物质、力量，更容易在批判面前倒下去，而第二性质在批判面前几乎毫无抗拒能力。可是，当我們視察一下思辨的領域，从經院哲学、經过康德主义到斯宾塞主义时，我們找到一个不断重现的趋势，即把人类出生以前的东西变成为仅仅是邏輯的对象，一个仅仅是开始这个过程的不可知的 ding-an-sich（自在之物），或者是一个空泛的 materia prima（原初物质）它不过是接受我們的形式的。①

对这一点的这些道理是有实质意义的，但并不那么合邏輯。我們能够相当自由地假定一个超心灵的这（虽然有些唯心主义者已經否认了我們具有这样的特权），但是在我們已經这样做了之后，它的什么却很难满意地予以规定，这是由于以各种方式提 257
出来的各种什么彼此之間和它們与人类心灵的历史之間的对立和糾纏所致。思辨的宇宙論的文献就能証明这种困难。人本主义遭受这种困难并不比其他任何一种哲学遭受的更多，但是它使我們所有的关于宇宙創成的理論如此不令人满意，以致有些

① 参看勒卢阿先生和維耳布阿先生的几篇精心写作的文章，載于《形而上学和道德学評論》，卷8、卷9、卷10〔1900年，1901年，1902年〕。

思想家就从否认任何原始的二元論上寻找出路。絕对思維或者“純粹經驗”被設定了，并且賦予它們一些属性，用来維护它們可以“自立”这一信念。这些自称眞理的假說按照老的心一与一物的意义来說都是非二元論的；但是就世界进程本身来說一个是一元論的，另一个是多元論的。有些人本主义者就是这样的一种非二元論者——我自己就是一个非二元論者，而且是属于多元論的那一支。不过，当然二元論的人本主义者也存在的，就好象一元論一翼的非二元論的人本主义者也存在一样。

約瑟夫先生把这些一般的哲学上的困难都单单加在人本主
258 义身上，或者也許单单加在我的身上。我的文章籠統地談到“最混沌的純粹經驗”首先出现并且建立起来心灵① 。但是我的批評者气势凌人地問：两个无結构的东西怎么能互相作用以致产生一个結构？它們作为純粹这样被称呼的两种实体，当然不能。我們还必須加上一些假說。我們必須为它們乞求一个最小的結构。这一类最小的結构应該是向着我們看到现在实际发展成的东西的方向不断增涨的。这一类最小的結构在这里就是哲学上所迫切需要的东西。問題就是最实质性上满意的假說的問題。約瑟夫先生純粹用形式邏輯来掌握它，就好象对假說的邏輯毫无所知似的。

約瑟夫先生对于一个人本主义者使用知識这一詞是指的什么意思也大惑不解。他企图判定我② 马马虎虎地把知識同任何一种“善”混为一談。知識是一种很难簡单地加以定义的东西，而約瑟夫先生在这个問題上，表示他自己的建設性意见，比在他的
259 文章的其余部分里表示得还要少。我自己曾經在若干机会闡述过徹底实用主义的对于知識的看法③ ，这些文章也許我的批評

① 〔参看《眞理的意义》，第64页。〕

② 〔約瑟夫：前面引过的文章，第36页。〕

③ 最近在《“意識”存在嗎?》和《一个純粹經驗的世界》这两篇文章里。〔见本书第1—91页〕

者还不知道，因此在他看到这些文章并且对它們加以攻击之前，我想关于知識問題，我最好先什么都不說。不过我想說，不管被叫做认知的这种关系本身可以証明是什么，我想不出有什么可以思議的对象是不可以变成知識的对象的，无論是按照人本主义的原则，或者是按照其他任何一种哲学的原则①。

我承认，我的积习难改，总认为在眞理和知識这个問題上，人本主义的批評者們所有的观念，比我所有的观念更为正确，对于眞理和知識的本性我必須去了解，而不需要非把它重新加以定义不可。因此我不得不改造这些观念以便进行討論（比如我已經不得不在这篇文章的某几部分里这样做了），而我因此就受 260
到了諷刺和指責。然而在約瑟夫的攻击的有一部分，我很高兴我們沒有遭到这种麻煩。这是一个很重要之点，而且也許掩盖了一个眞正的难題，因此我最后提出来談一談。

当我追随席勒和杜威之后把"眞"定义为能把多种滿意最大限度地組合起来的东西，并且說滿意是一个有着多次元的名詞，这个名詞可以用各种方式被实现出来时，約瑟夫先生回答（相当正确地）說，一个理性的造物的主要滿意，必須永远是他的这样的一个思想；即他所信的东西是眞的，不管眞理是不是給他带来对附带的利益的滿意。然而这就似乎是使眞理成为第一等的概念，而把滿意貶低到第二等的地位。

此外，如果滿意就是指"是眞的"而言，那么誰的滿意，以及他的哪一种滿意算数？这种分别显然必須去作；而其結果是，只有理性的候选人們和理智的滿意才能算合格。那样一来我們就 261
被赶到一个純粹理論的眞理概念上去了，并且完全出了实用主义的圈子。約瑟夫先生的用意就是要我們这样——眞理就是眞

① 对于用人本主义原则来讲认知的最近一次尝試（它大体上是成功的），請看伍德布里季教授在圣路易会議上的精心的演說辞《邏輯场》，載《科学》杂志，紐約，1904年11月4日。

理，事情就是这样完了。但是他耍了很漂亮的一招，指責我在人本主义的框子里給我們的純粹理論的滿意找到任何一个位置就是自食其言。他以为純粹理論的滿意会把附帶的滿意完全挤出去，而如果实用主义終于承认了理論上的滿意，它就一定会全部垮台。

关于事实，在这里不容有什么爭論；但是，一旦我們具体地而不是抽象地来談，一旦我們，以我們好的实用主义者的身份，問到这些有名的理論需要以什么形式被认識以及这些理智的滿意是什么的时候，这种推理的破坏性力量就会消灭了。約瑟夫先生忠实于他那一派的习慣，对这些理智的滿意的特征一点沒有試求加以說明，而是把他們的性质假定为根本就是自明的。

难道这些不都无非是一致性的問題嗎？——而且必須强調
262 这种一致性不是在一个絕对实在和它在心灵里边的摹本之間的一致性，而是在心里的判断、对象、反应方式之間所实际感觉到的一致性。而我們对这样的一致性的需要以及它給我們引起的愉快，不是都可以理解为我們是发展心理习慣的生物这样自然的事实嗎？——这种心理习慣本身，由于它的适应的能力，証明它在同样的一些对象，或者同样种类的一些对象重复发生并且遵循"规律"的这样一个环境里是有好处的。如果是这样的話，那么首先产生的就会是习慣的附帶利益，而理論生活是作为帮助这些习慣的附帶利益后来发展起来的。实际情况可能就是这样。在生命起源时，每一个当前的知觉都可能是"眞的"——如果象这样的一个詞在当时也可以用的話。后来，当反应被組織起来以后，每当这些反应符合我們的期望时，它們就是"眞的"。否則，就是"假的"或者"錯誤的"反应。不过同一类的对象需要
263 同一类的反应，因而一致反应的冲动就必須逐漸被建立起来，每当結果欺騙了期望时就感到失望。这对我們的一切高級的一致来論就是完全可取的萌芽。现在，如果一个对象从我們这里要求一个反应，而这反应通常是仅仅留給相反一类的对象，我們的

心理机器就拒絕流畅地运行。这情境就是在理智上不满意的。要得到挽救，我們或者力求用重新解释对象的办法去保存反应，或者不去动对象，而是去用一种与要求我們的方式相反的方式来反应。两种解决办法都不容易。我要求約瑟夫先生同我一起贊成人本主义，他所处的情境就是这样的一种情境。他不能把人本主义深入了解到使他对我的要求深表贊同的程度；但是在要求里边有足够的吸引力使他写出一整篇文章来說明他反对我的理由。另一方面，如果他贊成人本主义，那在这之后就会給他以前的心理信仰引起一个不愉快的、而且是难以相信的改变。然而不管他采納那一个办法，一个理智上的一致性的新的平衡終于会达到。不管他决定走那一条道路，他会感觉到他现在是眞 264
正的在思維了。然而如果他旧习不改，仅仅是在旧习惯上加上一个新的习惯，即静悄悄地或大声疾呼地拥护人本主义，那么他的心灵就会分入两个体系中，两个体系会互相指責为錯誤的。其結果是，情境是非常不令人满意的，因而也是非常不稳定的。

理論的眞理因此幷不是什么在我們心灵与原型的实在之間的关系。它着落在心灵以內，因为它是心灵的这一些过程和对象同那一些过程和对象的一致，在这里的"一致"是完全可规定的关系。只要我們得不到感觉这种一致性的满意，不管从我們所相信的东西里磨练出什么附带的利益，都不值一文——只要我們在理智上是高度組成起来的，而我們之中的大部分人幷不是如此的。使大部分男人們和女人們满意的一致仅仅是他們通常的思想和言論与他們生活于其中的感官知觉的有限的范围之間沒有剧烈冲突而已。这样一来，我們大部分人认为"应該"达 265
到的理論的眞理就是具有一套与其主詞不相矛盾的謂詞。我們經常是把其他一切謂詞和主詞放在一边来保持住它。

有些人热衷于理論，就象另外一些人热衷于音乐一样。他們追求內部一致性的形式，远远超出附带利益的界限。这样的一些人由于純出于对統一化的爱好，就进行系統化、分类化、格

式化、制造一些綱要表、幷且发明一些理想的对象。經常是这样的：对于发明者兴高采烈地滿以为是眞理的結果，对于旁观者来說却似乎很不幸地是个人的、人为的东西。这就是說，純粹理論的眞理标准，也和其他的标准一样，很容易使我們偏向一边，陷于困境。

我认为，約瑟夫先生如果把这些事情稍微具体一点地加以考虑，他就可以看出人本主义的格式和理論眞理的概念也可以一致起来，足可以使他也得到理智上的滿意的。

第十二篇 266

絶对主义和經驗主义

在《心灵》杂志①里似乎已經开始了一种脚踏实地的討論，这种討論是关于**經驗主义**和**超驗主义**二者之間（或者象超越主义的旗手們所喜欢說的那样，是**非理性主义**和**理性主义**二者之間）的爭論的，对于这种討論，眞理的一切追求者沒有不高兴的。由象 J.S. 霍耳登先生的例子那样的一些具体例子看来，似乎两派不可避免地应当达到一个較好的了解。作为一个对非理主义有着一种强烈的偏向的讀者，我研究了他的文章②，对这篇文章的气质和它的不厌其煩地力求清楚明白的努力表示极大的贊賞。但是所討論的情况并未使我滿意，我最初打算写一篇評論来詳細地批評这些情况。树枝的生长，海的輪廓，神經中枢的代行功能，实麦塔里斯(digitalis)叶之治心脏病，不幸得很都不是 237
我們由之能够看得出任何由整体彻头彻尾决定部分的情况。它們都是交互性的情况，在这些情况中，主体（假定是独立存在的）通过它和别的主体的关系，得到某些属性。它們之也通过相同的关系而存在，这仅仅是一个理想的假定，不能由这一些或任何其他具体情况来給我們的理智証实。

但是，如果有人一定郑重其事地非这样主张不可，那么霍耳登先生的朋友們就很容易回答說他不过是給了我們这样的一些例子来說明我們的硬心肠。他知道得很清楚，这些例子是不完

---

① ［1884年。］

② ［《生活和机械主义》，载《心灵》杂志，卷9，1884年。］

满的，不过他希望对那些不能自发地上升到总体性的概念的人，这些情况可以証明是一种刺激，并且可以提示和象征某种比它們本身更好的东西。可以提出来的个别情况沒有什么是实在的具体的情况。它們都是从整体抽象出来的东西，“彻头彻尾”的性质当然是不能从它們之中找到的。它們之中的每一个元素里
268 仍然包含我們称之为事物——文法上的主語——的东西，这些东西，在这些例子里面所见到的一切关系都一个一个分出去之后，形成存在的一种无用的渣滓。通俗的哲学认为，事物可以靠这种“存在”过活，就好象冬天的熊靠自己的脂肪来生存一样，永不进入各种关系；或者，如果进入关系的話，那就是进入与霍耳登先生的例子中所談到的完全不同的一套关系。这样，如果实菱塔里斯不是加强心脏而是使心脏衰弱并且导致死亡（就象有时可以发生这样的现象那样），它就会通过决定机体来把它自己决定为具有“杀害”的性能而不是具有“救治”的性能。性能和关系似乎是偶发的，取决于实菱塔里斯所对待的是什么样的心脏，实菱塔里斯和心脏是两个外在的事实，并且，姑且这样說，彼此是偶然的。但是霍耳登先生的朋友們会接着說，这种通俗的看法是一个假象。对我們来說似乎是实菱塔里斯和心脏的在杀害关系或救治关系以外的“存在”的东西，不过是一个更广闊的体
269 系的关系中的一个性能，在这里我們不談它。更广大的体系絕对地决定了存在，就如同“杀害”的体系或者“救治”的体系絕对地决定了实菱塔里斯的性能一样。上升到絕对的体系中而不是停留在这样相对的、部分的体系中，你就会看到彻头彻尾性规律必須而且实际上是生效的。

自然，这个論証是完全合理的，并且完全阻止我們对霍耳登先生所选擇的那些具体例子来作空讲邏輯的辯論。如果他的范疇是如此美好的工具，以致只有事物之总和才可以用来給我們指出它們的用途的方式，那也不是他的錯。他沒有事物的总和来用以給我們指出这种方式，这仅仅是我們的不幸。让我們从一

切具体的打算中退回来，看看我們对他的公开承认是抽象地来談的彻头彻尾性的概念能怎么办。在抽象的体系里边，这种“彻头彻尾”的理想在各方面都是实现了的。在象任何这样的一个体系里，各成員仅仅是在体系里边的成員。取消了体系，你就取消了它的成員，因为你不是通过别的什么属性，而只是通过成員 270
性这种抽象的属性来理解这些成員。除非是通过双边的关系，就既沒有右，也沒有左。除非通过抵押，就既沒有抵押者，也沒有承受抵押者。这些情况的邏輯是这样的：——如果有甲，則有乙；然而如果有乙，則有甲；从而如果有任何一个，**則两个都有**；如果不是**两个都有**，**則什么都沒有**。

用不着費什么事，甚至連一个心理的努力都用不着，就可以承认事物之絕对总体可以恰好按照这些“彻头彻尾”的抽象之一的型样来組成。事实上，这是最好玩的、最随随便便的心理活动。通过結婚，丈夫使妻子得以成为妻子，而且也被妻子造成为丈夫；这一个造成了那一个，由于它自己是那一个；任何东西都通过它自己的反面来自我創造——你好象一个松鼠一样在籠子里轉圈子。但是如果你停下反省一下你这是干什么，你就发现常識和“彻头彻尾”学派二者之間的爭論之点。

这些抽象的体系的邏輯实际上是什么？它是，象我們前面所說过的那样：如果有任何一个成員，則有**整个体系**；如果沒有**整个体系**，則**什么都沒有**。但是**邏輯**用这两个假言命題除了做 271
成一个单一的选言命題——“要么有这一**整个的体系**，就象是它现在那样，要么**什么都沒有**”——之外，还能做什么呢？上面的选言命題难道不就是所說的这种**邏輯**的最后一言了嗎？任何象这样的选言命題能够解决它自己嗎？也許霍耳登先生看得出一只角——**整个体系**的概念——怎么具有实在的存在。但是，如果他也和我一样在融会黑格尔的对安瑟伦的証明的改竄①上失

① 〔参看热內和塞阿依：«哲学問題史»，莫納汉譯英文本，卷2，275—278頁，305—307頁。編者〕

敗了，他就不得不說，虽然邏輯可以决定这个体系必須是什么(what)，如果它是的話，但必須是邏輯以外的某种东西来告訴我們它是这(that)。霍耳登先生在这种情况下也許有意識地或无意識地求助于事实：选言命題是被决定了，旣然沒有人能爭論：现在，作为一个事实，有某种东西——而不是什么都沒有。他也許会說，因此我們必須在有迫切需要的意义上继續承认整个
272 体系。那么在邏輯和事实二者之間的整个問題的核心难道不就是安瑟伦的証明的有效嗎？霍耳登先生和他的朋友們的努力不应該主要就在从事于把它弄清楚嗎？难道这不是經驗主义和理性主义之間的实在的分家之门嗎？而如果理性主义者們让这个门脫离它的枢紐一会儿，有什么力量能够阻止那个抽象的、不透明的、不可調解的、外在的、非理性的和无責任的怪物——这个通俗称之为純粹事实的东西，使它不进去，不用它的出现来染污整个的圣物呢？有任何东西能够阻止浮士德，使他不去把"Am Anfang war die Wort"(太初有道)改成为"Am Anfang war die That"(太初有事实)嗎？

无論是在地上或者是在天上，都沒有这样的力量。只有安瑟伦的証明能够把事实从哲学中排除出去。"事实将被承认为一个終极的原則嗎？"这个問題是理性主义者們和通俗思想的經驗主义之間的全部爭点所在。

当然，如果这样承认了，那么事实就給世界的理性的"彻头
273 彻尾"的性质設立了一个界綫。那种唯理性就可以在我們的世界观的一切成員之間，而不是在世界观本身和实在之間，起調和作用。实在本来应該不是由理性、而是由事实給予的。事实茫然地、粗暴地、盲目地坚持住，反对把任何事物都普遍溶解为絕对主义邏輯所要求的邏輯关系，而且这是唯一眞正能坚持住自己的陣地的东西。从此就引出了絕对主义邏輯的勃然大怒，就引起了它的不承认，引起它的同事实"割断关系"。

它对这种"割断关系"所持的理由是：事实是不說話的，仅仅

是一个表示否定思想的詞，一个空空如也的不可知性，实际上，是一个由于自己无权享用自己的所有物，沒有别的办法，只好让比自己更好的人也享用不了他們的所有物那样的一个坏家伙。

这里包含着两点：第一，主张某些东西有絕对的、普遍存在的、布满一切的权利，面对这些东西，任何其他东西都不可能有自己的存在的权利；第二，否认这一主张的任何东西都是純粹的消极性的东西，任何积极的周围結构都沒有。

首先談后一点。眞的是在一种方式下是消极的东西，就被判 274
定在任何其他方式下都不可能是积极的嗎？“事实”这一詞和“偶然”这一詞一样，和“絕对”这一詞本身一样。它們都有它們消极的內涵。实际上，它們的整个的內涵都是消极的、相对的。这就是說，这些詞所指的不管是什么东西，其他的东西是管不着它的。事实在哪里，偶然在哪里，哪里它們就必須保持沉默，只有它才能說話。但是这并不妨碍它用它自己的舌头，你愿意让它多大声音就多大声音地說話。它可以有一个最大限度地自我透明和主动的內生活。比如說，一个在我这方面的不确定的未来的意愿，就其关涉到我现在的自我而言，会是一个严格的偶然。但是这并不妨碍它在它发生的时刻可能是我所有过的最生动活泼、最光明灿烂的經驗。它是一个从外而来的粗獷的事实这一性质，对它的内部性来說，不說明任何东西。它仅仅对外边的人說：“不准动手！”

而这就把我們带回到絕对主义者对事实所指控的第一点上 275
去。这一点眞的說来除了是异想天开地不喜欢让任何东西說“不准动手”之外，还有什么别的嗎？还有什么别的东西能解释絕对主义著者們所显示的对于一种仅仅是从“消极”意义上来规定的自由（比如“从”什么东西中解放出来的自由，等等）的輕視呢？还有什么别的东西促使他們去嘲笑这样的自由呢？但是，不喜欢对不喜欢，又将由誰来决定呢？他們的不喜欢我“从”他們那里离开，和我的不喜欢他們“通过”我，为什么就不是对等的呢？

我很知道，对那些从来不提不喜欢的人去談不喜欢，我是在做一件很蠢的事，我是在使自己成为一个理智上的莽汉。但是对我的生活来說，我沒有办法，因为我觉得：喜欢和不喜欢是肯定必須在他們的哲学的終极因素之內的东西，同样也是在我的哲学的終极因素之內的东西。要是他們接受它多好！那样一来我們就可以多么甜美地在一起会談！在我們两方面，象我們现在这样，都有某种有局限的东西。我們还不知道**絕对的整体**。它部
276 分地对我們来說仍然是消极的东西。在它的什么之間仍然蔓延着一群不透明的这，沒有这些这我們就不能思維。但是，正如我承认这全都可能是暂时的，甚至安瑟伦的証明也可能是对的，而創造可能是一个彻头彻尾合理性的体系一样，为什么他們就不可以也承认它也可以完全是另外的样子，承认阴影、不透明性、消极性、"从"性，最終的多元性，可以永远不被从舞台上驅逐出去呢？那样一来，我們双方就都可以公开地作假設，并游心于各种理想。啊！假設这一概念对黑格尔派的精神为什么是这样的可憎？

而一旦降到我們的假設的共同水平上来，我們就可以承认怀疑主义（既然整体还沒有被揭露出来）是最健康的邏輯立场。但是，既然我們主要不是怀疑主义者，我們就可以继續前进，并且互相坦白承认我們的各种信仰的动机。我坦白承认我的动机——我不能不认为，归根到底，它們是属于审美一类的，而不
277 是属于邏輯一类的。"彻头彻尾"的宇宙似乎用它的万无一失的、毫无瑕疵的全面普及性使我喘不过气来。它的沒有可能性的必然性，它的沒有主体的关系，使我感觉到就好象我已經加入到一种沒有保留权的契約中去，或者不如說就好象我不得不生活在一个宽大的海滨宿舍中而沒有我可以用以躲避当地人群的寢室。尤其是，我清楚地觉察到，这里牵涉到那个罪人和法利賽人的古老的爭吵。当然，就我个人的认識来說，一切黑格尔学派的人并不都是自負的学究，但是不知怎么，我总觉得就好象一切

自負的学究如果发展起来的話，最后都要变成黑格尔派。有这
么一个故事：两个牧师由于弄錯了都被請来主持同一个葬礼。一
个先来了，刚把經文念到"我是**复活**和**生命**"，另一个就进来了。
后者大喊道："我是**复活**和**生命**"。"彻头彻尾"的哲学，象它现实
地存在的那样，使我們很多人想起了那个牧师。它太象一个紐
扣一直扣到上头去、戴着白硬領的、头面刮得干干淨淨的人物
了，不能来談那广大的、緩慢呼吸的、无意識的**宇宙**同它的可怕 278
的深渊和它的未可知的潮汐。我們在那里希望看到的"自由"，
并不是那种哲学用根绳子拴住它的腿保証它不会飞去的自由。
我們說："让它从我們这里飞去吧！那又怎么样呢？"

还有，我知道我在暴露我心里的粗野。但是还得說，Ich
kann nicht anders（我不能不这样）！我表示了我的感情；为什
么他們不愿表示他們的感情呢？我知道他們关于"彻头彻尾"的
宇宙有他們个人的感情，那种感情同我的感情完全不一样，而如
果他們能告訴我这种感情是怎么样的，我会很愿意尽量去得到
它。他們告訴我說那种感情与这个問題无关，說它純粹是絕对
理性的問題，这种固执性让我永远只得停留在范围之外。依旧
看到邏輯所未驅逐出去的东西里边有一个这，我所能做的最多
就是希望它被驅逐出去。现在我甚至都不作希望。希望是一种
感情。除了感情的榜样以外，什么能煽动感情呢？而如果黑格
尔学派将拒絕树立一个榜样，那么他們能希望我們其余的人做
什么呢？說得更严肃一些，**經驗主义**者同絕对**主义**之間的一个 279
根本的爭吵，就在于**絕对主义**排斥在哲学的建造中的个人的和
审美的因素。我們每人都有感觉，**經驗主义**感觉到这是完全肯
定的。这些感觉象我們所有的任何别的东西一样也能够預言和
預期眞理，而且他們之中的某一些比别的一些还更能这样，这
是不可能否认的。但是，除非是絕对主义愿意在这种共同的基
础之上来討論，愿意接受这种看法，即所有的哲学都是一种假
說，我們的一切能力——无論是感情的或是邏輯的——都帮助

我們去作这种假說，而且它們之中最眞实的将在事物之最后总体中为那样的一些人所具有，那些人的能力总的說来具有最好的預測力，除非是这样，对于这些意见的清算和处理有什么希望呢？

人名譯音对照表

（照汉語注音字母次序排列）

A

安瑟伦 Anselm

B

柏格森 H. Bergson
鲍德温 Baldwin
鲍登 Bawden
贝克莱 Berkeley
博德 B. H. Bode
布拉德雷 F.H. Bradley

D

德谟克里特 Democritus
笛卡尔 Descartes
杜威 J. Dewey

F

費里耶 Ferrier
費希納 Fechner
馮特 W. Wundt

G

伽利略 Galileo
古德哈特 Goodhart

H

赫尔巴特 Herbart
黑格尔 Hegel
霍布豪斯 L. T. Hobhouse
霍德尔 A. L. Hodder
霍季森 S. H. Hodgson
霍耳登 J. S. Haldane

J

京 King

K

康德 Kant
克利福德 W. K. Clifford
克尔凯郭尔 Kierkegaard

L

拉夫代 Loveday
萊德 G. T. Ladd
郎格 Lange
勒卢阿 M. Le Roy
雷姆克 J. Rehmke
雷諾維叶 Ch. Renouvier
李普斯 Lipps

洛采 H. Lotze
洛克 Locke
罗依斯 J. Royce

M

麦克伦南 MacLennan
米勒 D. Miller
閔斯特贝尔格 H. Münsterberg
穆勒,杰姆斯 James Mill
穆勒,約翰 John S. Mill
穆尔 G. E. Moore

N

納托尔普 P. Natorp

P

培里 R. B. Perry
皮尔逊 K. Pearson
皮特金 W. B. Pitkin
普林斯 Morton Prince
普林格勒-派蒂逊
A. S. Pringle-Pattison

R

热內 P. Janet

S

薩利 Sully
塞阿依 G. Séailles
桑塔亚那 G. Santayana
山德 Shand
施皮尔 A. Spir
舒贝尔特-索尔登
R. Schubert-Soldern
舒佩 W. Schupper
斯宾塞 H. Spencer
斯宾諾莎 Spinoza
斯陶特 G. F. Stout
斯特朗 C. A. Strong
斯蒂文森 Stevenson

T

泰勒 A. E. Taylor
泰恩 Taine
鉄欽納 Tichener

W

維耳布阿 M. Wilbois
沃德 J. Ward
伍德布里季 F.J.E. Woodbridge

X

席底斯 B. Sidis
西季威克 A. Sidgwick
席勒 F.C.S. Schiller
休謨 Hume
許夫定 H. Höffding

Y

亚历山大 Alexander
約瑟夫 H.W.B. Joseph

Z

周阿欽 Joachim

XIFANG XUESHU YICONG



书号 2074
定价 1.20 元